

تاريخ الفكر الفلسفي

من طال ليس الى أفلاطون
الجزء الأول

الأستاذ الدكتور

محمد علي أبو ريان

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٠

دار المعرفة الجامعية

٤٠٠ ش. سويت - الإسكندرية

٤ : ١٦٣ - ٤٨٣

إهداء 200
أ.د. / محمد عثمان نجاتي
القاهرة

تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية

من طاليس إلى أفلاطون

الجزء الأول

دكتور

محمد علي ابورتان

أستاذ كرسى اللغة وتاريخها

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. مونتيز - إسكندرية
٤٨٢ - ١٦٢

تقديم الكتاب^(١)

للاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بجامعة الاسكندرية

لا يمكن للفلسفة أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل العريق : فمن ندرس العلوم الموضوعية دون دراسة لتاريخها وتطورها ، إذ العلم ينسب ماضيه في كل خطوة يخطوها إلى الامام ، وقوانينه التي تتعلمها منه مجردة عن ماضيها لأننا ندرسها في ذاتها بنقض النظر عن العصور التي ظهرت فيها والأشخاص الذين اكتشفوها ، وكل اصطلاح من اصطلاحات العلم إنما نكتفي في إدراك معناه بالاستعمال الذي تجده له في المعادلات أو القوانين التي يدخل الاصطلاح فيها ، وذلك بنقض النظر عن نشأته وتطوره خلال تاريخه . وبالجمله إنما العلم المتقدم شيء معاصر دائما وكأنه لا ماضى له . وتاريخه الطويل العريض ليس جزءا من موضوعه .

أما في العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة ، فإن الموقف من تاريخها يختلف تماما عن العلوم الموضوعية . وفي الفلسفة بالذات يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثير الفلسفة بعضهم ببعض وتطور مفاهيم الاصطلاحات الفلسفية من مدرسة إلى أخرى أو من جيل إلى آخر ، يصبح كل هذا هو الدراسة الفلسفية بالذات بحيث لا نرى فارقا بين الفلسفة وما يمكن أن يكون تاريخها لها ، إذ كل مسألة فلسفية عندما نعالجها معالجة فلسفية صادقة إنما تشير تاريخها بأكمله ، وتجسد حلها الحقيقي في إثارة كاملة لذلك التاريخ يتحدد في إطارها موقفنا الحالي من تلك المسألة .

لذلك كان دائماً تاريخ الفلسفة مصدراً هاماً جداً من مصادر الفلسفة ، كما أن إعادة كتابته أمر ضروري لتشكوين الفيلسوف . وفي كل تأليف جديد في تاريخ الفلسفة أضواء جديدة على مسائلها وارتباطاتها فيما بينها ونموها خلال تعاقب الفلسفات .

كل هذا جال بخاطري وأنا أقرأ فصولاً من هذا الكتاب الذي بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً متتبعا مصادر الفلسفة اليونانية ونشأة مدارسها ليقف وقفة طويلة عند أفلاطون . والكتاب يشهد بفهم طيب للفلسفة وتتبع صادق لمشاكلها وعرض واضح يقرب الفلسفة إلى طلابها ، ولا غرابة في هذا فإن المؤلف قد استكمل تكوينه العلمي على خير وجه : فلقد تخرج في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية عام ١٩٤٤ ثم حصل على الماجستير عام ١٩٤٩ ، كما حصل في الوقت نفسه على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية ، وأوفد في بعثة إلى فرنسا فحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع مرتبة الشرف الممتازة عام ١٩٥٥ . وهو يقوم منذ ذلك التاريخ بالتدريس في كلية الآداب بالإسكندرية وفي الجامعة الليبية بنى غازي حيث انتدبته تلك الجامعة للتدريس بها ، ومن مؤلفاته : أصول الفلسفة الإشرافية ، وهياكل النور للسهروردي ، ومذهب أبي البركات البغدادي في الفلسفة ، وكلها مؤلفات قيمة .

ولاني لأرجو أن يحقق المؤلف برنامجه الطويل الذي أعلن عنه في تقديمه لكتابه الذي بين أيدينا الآن .

د. محمد ثابت النندي

الإسكندرية في ٢١ أغسطس ١٩٦١

ولا يفوتني - في هذه المقدمة الوجيزة - أن أشير والامسى يغمر سائر المعشيين بالدراسات الفلسفية إلى فقدنا - خلال العامين المنصرمين لعالمين جليلين وباحثين ممتازين جمعت بينهما أصالة المنهج ، وغزادة المادة وروح الإخلاص والمثابرة في العمل على بعد الشقة بين وطنيهما فأحدهما في المشرق والآخر في المغرب وهما :
المرحوم الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي^(١) والرحوم الاستاذ لويس ماسينيون
فقد كان لنا شرف التلمذة عليهما وعلى أستاذنا المرحوم يوسف كرم .

وقد جمعنا بهؤلاء الاساتذة العظام الخالدين صلوات عليه وروحية مشرقة وكان لهم جميعاً أكبر الأثر في توجيهنا إلى طريق الحق والمعرفة . فإلى أرواحهم جميعاً أتوجه بالرحمة والشكر وعرفان الجليل بعد شكر الله وحمده على هذه المنة الكبرى . وفقنا الله إلى ترسم طريق الخير والحق والهمنا الصبر والمثابرة والجلاد على بذل المزيد من الجهد حتى نصل إلى تحقيق ما نصبو إليه إن شاء الله .

كما أنوه بالمجهر والطيب الذي بذله السيد/ محمد الشاعر المشرف على طبع الكتاب .
وأختتم كلمتي بتوجيه الشكر إلى إخواني وطلبتى الذين ساعدوني على إخراج هذه الطبعة في ثوبها الجديد وأخص بالذكر تليذى السيد/ على عبد المعطى المعيد^(٢)
بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية لما بذله من جهد في إصلاح تجارب هذه الطبعة وإنجاز فهارسها .

والله الموفق سواء السبيل .

المؤلف
د . محمد على أبو زيان

الاسكندرية في أول مارس ١٩٦٨

(١) انتقل إلى الدار الآخرة في ١٧ أكتوبر سنة ١٩٦٦ - راجع للتأليف بمنا عن حياته وآثاره في مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٦٨ .
(٢) الدكتور على عبد المعطى سنة ١٩٧١ .

ونحن نأمل أن تخرج الطبقات الجديدة من السلسلة وقد اكتملت مادتها
وكذلك موضوعاتها التي أشرنا إليها في مقدمة كتابنا هذا .

ولا يسعنا بعد إنجاز هذه الطبعة الجديدة إلا أن نتوجه بالشكر والحمد لله
على التقدير الذي وهبنا القدرة على القيام بهذا الجهد - في معترك العمل ومشاكله -
خدمة أطلابنا والقراء من عشاق الثقافة العميقة الجادة .

والله ولي التوفيق

الإسكندرية في نوفمبر ١٩٧٢

د. محمد علي أبو ريان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة للطبعة الرابعة

لا يسمنى وأنا أقدم بهذه الطبعة الجديدة للجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلا أن أذكر بالفضل إقبال طلبتى فى عديد من الجامعات العربية على تناول مادة هذا الكتاب بالدراسة والتحليل والإسهام معى وعن وعى وإدراك فى مناقشة مفاهيمه الأمر الذى شجعتنى على المضى فى إخراج الأجزاء التالية من هذا السفر الكبير الذى يوشك أن يضم بين دفتيه تاريخ الفكر الفلسفى العام منذ نشأته إلى اليوم .

فقد صدر الجزء الثانى من هذه السلسلة عن أرسطو والمدارس المتأخرة ، والجزء الرابع (١) عن علم الكلام والتصوف والإسلامى والجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية . أما الجزء السادس فقد اختص بالفلسفة الحديثة المعاصرة .

هذا ، ولعلنا لم نكتف فى هذه الأجزاء التى صدرت من تاريخ الفكر الفلسفى العام بتاريخ المذاهب عبر التاريخ فحسب ، بل لقد عولنا على مناقشة مختلف الآراء والمذاهب ونقد بعضها بطريقة تاريخية مقارنة وذلك بما لا يخرج كثيراً عن أسلوب كتابة تاريخ الفلسفة وحيث يتعين على المؤرخ أن يتعاشى مظنة إبداء وجهات نظر خاصة قد تعنى صبغة غير موضوعية على عملية التأريخ فى تسجيلها لحركة الفكر عبر الزمان .

وأختتم هذه العجالة بتقديم خالص شكرى إلى كل من أسهم فى إخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب (٢) ، مع إزجاء تحية من الأعماق إلى طلبتى فى جامعة بيروت العربية الذين أتيت لهم فرصة استيعاب هذا اللون العميق من الثقافة الإنسانية خلال ثلاث سنوات أمضيتها فى سفارة العلم فى بلادهم العربية الجميلة . وفقنا الله إلى ما فيه الخير لامتنا وسدد خطانا على طريق العلم والإيمان .

المؤلف

الإسكندرية فى أرو. ديسمبر ١٩٧١

د . محمد على أبو ريان

(١) لم يصدر بعد الجزء الثالث والخامس بالفلسفة المسيحية .

(٢) وأخص بالفكر تليبنى وزميلى الدكتور جلال موسى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد فهذه مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء الاول من تاريخ الفكر الفلسفي تخرج اليوم إلى الباحثين والقراء متفحة ومزينة في ثوب جديد لتنضم بهذه الصورة إلى مؤلفاتنا الاخرى التي أصدرتها دار المعارف ، التي ما برحت تسهم عن جدارة في نشر ألوان شتى من الاسفار النفيسة فتعمل بذلك على تعميق الجانب المعنوي من حضارتنا العربية الخالدة .

هذا وقد أضفنا الجديد إلى مواضع شتى من الكتاب ، ولا سيما فيما يتعلق بدراستنا لأفلاطون ، وأعدنا صياغة البحث الخاص بالجدل الافلاطوني الذي يعد حجر الزاوية في مذهب هذا المفكر المثالي العظيم .

وقد صدرت قبل ذلك الطبعة الثانية للجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي والخاصة بأرسطو . ونعد الآن الطبعة الاولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلينية (أفلاطون ومدرسة الاسكندرية الفلسفية) .

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد ظهر بعنوان : الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ونحن بصدد إعداد طبعة جديدة له . وكذلك فقد اقتضت ضرورات النشر أن تقدم للطبعة الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل إصدار الجزء الخاص بالفلسفة المسيحية . ونحن نتوجه إلى الله عز وجل أن يهتنا مزيدا من الصحة والعزم على متابعة إخراج أجزاء هذا المؤلف الفلسفي التاريخي العام لنقدم الباحثين ولطلاب الفلسفة صورة كاملة لفكر الفيلسوف الخصب عبر تاريخ الإنسانية .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير (١)

ليس من شك في أن الحضارات التي أقامها الإنسان على سطح الأرض إنما تستند على دعائمين جوهريتين : أساس فكري وأساس مادي .

وإذا كان الوجه المادي للحضارة يعطيها الشكل الظاهر والصورة المرئية المحسوسة فإن الوجه الروحي والفكري هو الذي يؤسسها ويتعدها : إرهاصات أولية ، فبذرة ينشئ منها الوميض الأول ، فوليد في المهد لم تكتمل له أسباب النضوج والتكامل . فالفكر إذن هو الذي يعطي للإنسانية معنى وللوجود الإنساني سنداً وتبريراً ، ومهما خيل إلى بعض المغالين في الزعة العملية أنهم قد يكونون في غنى عن الفكر العميق فإن هذا الفكر يؤسس بالضرورة تجارتهم ومنافعهم العملية . إنهم كالطفل الذي يقطف الثمار الناضجة ليتغذى بها دون أن يدبر الشجرة التي حلت القطاف اهتماماً ، فإذا استمر الأفراد على هذا النحو جف النبع الذي منه يرتوون وذبل النبات الذي ينتج القطاف ، وتوقف المصنع وانحصر تيار التقدم . فحقيقة الأمر أن النبع والنبات والمصنع لا تنتظم أمورهما إلا حسب أفكار تبدأ فروضاً ثم تستقيم بالجهد العلمي فتصبح نظريات لا تلبث أن تدخل مجال التطبيق ، فيكون منها الثمر الذي يمسك به ويترصده المتشدد بالمنفعة العملية ، غير عابء بأنه إنما يروى الظمأ من سيال متدفق من نبع صاف رقيق يمثل خير ما في الإنسان من خير وحق وجمال ألا وهو الفكر .

وإذا كان الفكر على وجه العموم هو المحرك الأساسي للنشاط الإنساني

وهو جوهر الوجود الانساني. فإن الفكر الفلسفي بصفة خاصة ، وهو تعميق
للمفاهيم الروحية إنما يحتل مركز الصدارة بالنسبة لسائر ألوان النشاط العقلي
الأخرى ، فالمذهب الفلسفي إن هو إلا تعبير مركز على التيارات الأساسية التي
تؤسس الحضارة وتبني المجتمع وترشده ، وهي مشتقة من طبيعته الانسانية حسب
ظروف الزمان والمكان والبيئة والمزاج .

فلا يمكن إذن أن ندرس تاريخ الأمم دون أن نتعرض لانتاجها الفكري
وأن نوجه إليه أكبر مزيد من الاهتمام . وإذا كان التاريخ السياسي
والاقتصادي وغير ذلك من ألوان التاريخ ، إذا كانت هذه تحمل اللون
الخاص للأمة التي يورخ لها ، فإن التاريخ الفكري فضلا عن أنه قد يحمل
هذا اللون الخاص للأمة التي يزدهر فيها ، إلا أنه مع هذا يتميز بطابع فريد
وهو أنه قد يتجرد من « المحلية » ليرابط مع غيره من الانتاج الفلسفي للأمم
الأخرى ، لأنه إنتاج إنساني يصدر عن عقل الإنسان ، والعقل قوة كلية
إنسانية عامة تنتهي في آخر الأمر إلى قوانين المنطق الأساسية ذات الكلية
والضرورة والتي يفترض صحتها البدائي والمتحضر ، والأسود والأبيض ،
والطفل والكهل على السواء الخ ...

لهذا كان لزاما على مؤرخي الفلسفة أن يتناولوا التراث الفلسفي على أنه نتاج
الإنسانية جمعاء .

وفي هذه السلسلة التي نفتحها بهذا الكتاب ستحاول أن نسير على ضوء
ما أوجزناه من اتجاهات ، فنبدأ بالفكر الفلسفي عند اليونان ثم نتناول العصر
الهيلينستي ، ثم الفكر الفلسفي الاسلامي ، ثم الفكر المسيحي في القرون

الوسطى ، ثم الفكر في العصر الحديث ، وأخيراً الفكر المعاصر (١) .

أما مشكلات الفكر الفلسفي العامة فستفرد لها كتباً أخرى إن شاء الله .
وإذا كان الفكر المعاصر في المجتمع العربي هو امتداد طبيعي للفكر الإسلامي
في عصر النهضة العربية ، فإن هذا الفكر الإسلامي قد استمد بعض مقوماته من
التجربة اليونانية الفلسفية ، لهذا فإن كتابنا هذا إنما يعد في نفس الوقت مقدمة
لا غنى عنها لدراسة الفكر الإسلامي الفلسفي .

ولا يفوتنا في هذا المجال أن نوجه النظر إلى كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية»
لأستاذنا المرحوم يوسف كرم فكتابنا الذي تقدمه إليكم هو ثمرة من
غرس الأستاذ الكبير . وحسب أن أصل إنتاجي المتواضع إلى أن يكون
رافداً متواضعاً من هذا النبع العزيز ، فإنه أقدم هذا الإنتاج المتواضع لعله
أن يكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيذاً لمفكر ممتاز لم
يلق التقدير الكافي في حياته ولعله أن يحظى به مع الخالدين .

كما لا يفوتني أيضاً أن أشير إلى شخصية فذة ، وعالم قدير وباحث ممتاز
فقدته أسرة الدراسات الفلسفية في الجامعات العربية في غضون هذا العام
وهو الأستاذ محمود الحصري رحمه الله . كما أترجه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور
محمود ثابت الفندي على تفضله بتقديم هذا الكتاب إلى القراء .

(١) نذكر فيما يلي الرموز الاصطلاحية التي استخدمناها في هوامش صفحات هذا الكتاب
وما يليه من أجزاء إن شاء الله :
الرجع السابق = (ف . س)
سرد ذكره فيما بعد = (م . ب)
ارجع إلى النص الأصلي = راجع
ورد ذكره فيما سبق = (ف . س)

وإني لآمل أن أكون قد وفقت في عرض اتجاهات الفكر اليوناني في هذه
الفترة الطويلة منذ بزوغ هذا الفكر إلى مدرسة أفلاطون .

والله الموفق إلى سواء السبيل .

بنغازي في يوليو ١٩٦١

محمد علي أبو ريان

مقدمة عامة

أولاً: أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة

في دراستنا الفلسفية نهج منهجين إما أن نتناول المشاكل الفلسفية في ذاتها فنعرض لها كموضوعات قائمة أمام الفكر ، وترد محاولات الفلاسفة لحلها حينئذ في المركز الثاني من الأهمية بالنسبة للنشأ كل نفسها وهذا هو المنهج الأول .

أما المنهج الثاني لدراسة الفلسفة فهو تتبع الفكر الفلسفي تاريخياً خلال النتاج الفلسفي للفلاسفة أنفسهم ، مع دراسة العوامل المؤثرة في إنتاج الفيلسوف ، وصلاته بعصره ، واستفادته من السابقين عليه ، وتأثيره في اللاحقين له . ونحن في هذه الدراسة نعتبر الفكر الفلسفي ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها إلى عصرنا هذا . أما تناول المذاهب الفلسفية كوحدة قائمة بذاتها أو فيما يعرف بدراسة المدارس الفلسفية ، هذه الدراسة تعتبر في الواقع دراسة تجميع بين الاتجاهين الأول والثاني ، ولا نريد أن نتناول هنا بالتفصيل مشكلة الدراسة التاريخية للفلسفة ومدى خضوعها للقواعد المعروفة في الدراسات التاريخية الأخرى ، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى أنه على الرغم من أن هناك صفة لا يمكن إنكارها وهي أن الفيلسوف مهما قيل عن عزله فإن إنتاجه الفلسفي له أصوله المستمدة من جذور عميقة في العصر الذي يعيش فيه ، حتى ولو كان تفكيره قد سبق هذا العصر ، وعلى الرغم من هذا فإن المذاهب الفلسفية حين تتعرض لتفسير معرفتنا بالعالم المحيط بنا ، فإن لهذه المذاهب قوانين خاصة بها ذلك أن مشكلة بعضها قد تنفرع من مشكلة أخرى أو تتداخل معها ، أو أن مذهباً يستدعي ظهور مذهب آخر لنقده أو معارضته ، يقطع النظر عن العوامل المحيطة بالفيلسوف .

ونلاحظ أن هناك اتجاهًا عند بعض المعاصرين من المؤرخين إلى بيان ما للعاملين السيكولوجي والاجتماعي من أثر في الانتاج الفلسفي ، بل إلى اعتبار النتاج الفلسفي نتاجا اجتماعيا خالصا ، كما يرى واضعوا علم الاجتماع المعرفي *Sociology of Knowledge* . ومهما يكن من شيء فإن الدراسة التاريخية للفلسفة هي الأسلوب المبسط والمفصل في الدراسات الفلسفية .

وتمت مشكلة أخرى قد تواجها حين الكلام عن تاريخ الفلسفة ، وهي هل يمكن القول بأن لكل شعب فلسفة خاصة به وتاريخا لهذه الفلسفة ، وأن هناك فلسفة قومية لها طابع مميز عند كل طائفة من البشر ؟ لكي نجيب على هذا التساؤل يجب أن نفرق أولا بين الفلسفة اليونانية التي هي أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق ، وبين النظرات الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضها عرضا دون محاولة البرهنة عليها أو ادماجها في نظام عقلي محكم يخضع للضرورة العقلية . وإذا قصرنا إطلاق لفظ الفلسفة ، على المعنى الأول ، فإنه لا يمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به ، حتى ولو كان متحضرا ، وهذا لا ينفي أن لدى الكثير من الشعوب مصالح اجتماعية وأخلاقية وأنبياء وأولياء ، ومهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنود والصينيين فإنها نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفي والطابع الأخلاقي .

فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين ، وإن كان بعض المؤرخين قد حاول أن ينسب إلى الهنود بعض النظريات الفلسفية التي وردت فيما بعد عند فلاسفة اليونان ، ولكن الثابت قطعا أن هذه لم تكن إلا محاولات أولية لم ترق إلى مستوى النضج الفلسفي عند اليونان . وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على

الفكر المصرى القديم (١) رغم أن بعض الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون زاروا مصر وتلقوا العلم فى معاهدها (٢)

كل هذا لا ىتنى أن الفكر الشرقى القديم قد تسرب إلى المحيط العقلى اليونانى ، على أن هذه العناصر الشرقية مالبثت أن امتزجت بالفكر اليونانى . والثابت على أى حال أن نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلى فى الحياة العقلية عندهم ، فقد تناولوا بالنقد الحر المحاييد نظمهم الدينية التى كانت تتمثل فى مجموعة من الأساطير الخرافية، هى فى معظمها من نسج الخيال، وتعرضوا أيضاً لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلوا محلها نظاماً محكمة لا تخضع إلا لدواعى المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام Logos .

وقد ظلت هذه الروح اليونانية تؤثر فى تاريخ الفكر البشرى فى مختلف عصور تطوره ، فكان لها أكبر الأثر فى قيام الحضارة الغربية الحديثة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد للفلسفة الحديثة فحسب ، بل انها تتمثل فى ذاتها مذاهب لها قيمتها من الناحية الفلسفية وذلك من حيث أنها تعبر عن حياة الإنسان العقلية فى فترة من فترات تاريخه الحضارى ، لاسيما وأن الفلسفة لم تكن بعيدة عن الحياة العامة ليونانيين فى ذلك العصر ، فقد كان لها مدلولان : أحدهما نظرى وهو التفسير الفلسفى للوجود . والآخر عملى وهو اعتناق موقف خاص إزاء الحياة اليومية التى يحياها الإنسان من النواحي الخاتمية والسياسية والدينية هذا الموقف الخاص يتحكم فيه مبدأ الإنسانى كان فى مركز القداسة عند اليونانيين وهو كفالة العيش فى حرية تامة لكل مواطن ، أى أن

(١) راجع الفلسفة فى الشرق ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى - طبعه القاهرة .

(٢) سنتناول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية فيما بعد .

لكل فرد حرية التعبير عن آرائه بالطريقة التي يختارها . وكان عدم وجود سلطة دينية جامدة متحركة من العوامل التي ساعدت على قيام الفلسفة في جو تسوده الحرية الفكرية حيث تمكن الفلاسفة من محاولة تفسير العالم والخلق حسب ما يعلمه عليهم فكر حر مستقل . وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالأخلاق ، فإن عدم وجود أخلاق قائمة على الدين شجع الفلاسفة على الخوض في المشاكل الأخلاقية وبذلك حلت الفلسفة محل الدين في وضع القيم الأخلاقية لحياة فاضلة . ولما كانت بلاد اليونان في ذلك الوقت مسرحاً لقلقل سياسية وثورات داخلية وانتقاد لسلطة الأرستقراطية الحاكمة لذلك كان على المفكرين التحرر أن يضعوا الأسس لقيام مجتمع أفضل ، وهذا بالفعل هو ما حاوله كل من أفلاطون وأرسطو .

وبخلاصة القول أنه بينما نجد أن فلسفة القرون الوسطى المسيحية والإسلامية وكذلك الفلسفة الحديثة قد نشأت في جو تشيع فيه السلطة الدينية - بما دعا الفلاسفة إلى مواجهة كثير من المواقف الصعبة ، فتسارعت يدافعون عن الدين ، وطورا يحاولون التوفيق بينه وبين الفلسفة وتارة أخرى يشيرون على سلطته أو يتجاهلونه - نجد من ناحية أخرى أن الفلسفة اليونانية قد نشأت حرة طليقة لا أثر لضغط السلطة الدينية عليها ، ذلك أنه لم يكن للدين أثر قوي على الفكر اليوناني في ذلك العصر .

ثانيا : التعريف

بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية

نلاحظ أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذي وصلت بنا كتاباته كاملة تقريبا ، وذلك لأن النشاط الأدبي كان عاملا هاما في حياته الفلسفية ، وقد وصلتنا أيضا معظم كتابات أرسطو فيما عدا كتابات شبابه الأول ، وكذلك وصلتنا كتابات شيشرون (١) وسنيكا (٢) ومارك أوريل (٣) وإبيكتيتوس (٤)

(١) شيشرون M. Tullius Cicero فيلسوف روماني ولد في ٢ يناير سنة ١٠٦ وكانت وفاته في ٨ ديسمبر سنة ٤٣ ق . م . تأثر بالنزعة التلقينية ودرس الرواقيين والأبيقورية مع ميل إلى الرواقية من الناحية الأخلاقية وقد كان خطيبا مقوما شارك في الحياة السياسية الرومانية . راجع : Copleston A

Hist. of Philosophy, London 1956 Vol 1, p. 718.

(٢) سنيكا Seneca فيلسوف أخلاقي روماني كان وزيرا للإمبراطورية نيرون وتوفي سنة ٦٥ م (م . س) .

(٣) مارك أوريل Marcus Aurelius ولد سنة ١٢١ وتوفي سنة ١٨٠ م وهو فيلسوف روماني تأثر بإبيكتيتوس . وقد أصبح امبراطورا رومانيا من سنة ١٦٩ إلى سنة ١٨٠ م

راجع : Zeller : Outlines of The Hist. of Greek Philo. p. 271

(٤) إبيكتيتوس Epectetus فيلسوف روماني ولد سنة ٥٠ وتوفي سنة ١٣٨ م وكان عبدا لأحد قواد الإمبراطور نيرون وعندما أعتق تابع حياته في روما حتى طرده عنها مع الفلاسفة في عهد الإمبراطور دومتيان Domitian فأسس مدرسة في نيقوبوليس من أعمال ألبانيا .

وأفلوطين (١) . ومن ناحية أخرى نجد أن عددا كبيرا من الفلاسفة لم يدون آراءه، وكل ما نعرفه عنهم ما نقله عنهم فلاسفة متأخرون من أقوال شفوية . وعلى العموم فإن معظم مصادر الفلسفة اليونانية في الفترة السابقة على سقراط قد فقدت ، ولحسن الحظ استن الفلاسفة اليونانيون الذين وصلتنا كتاباتهم سنة سرد الآراء السابقة عليهم وهو ما يسمى Doxographia وسنحاول في هذا الفصل التعريف بالمصادر الأساسية التي استمد منها المؤرخون مواقف الفكر الفلسفي عند اليونان فترتب هذه المصادر في ثلاث مجموعات .

المجموعة الأولى من المصادر

هذه المجموعة تشتمل على ما ذكره الفلاسفة اللاحقون عن السابقين عليهم وكانت مدرسة ديمقريطس (٢) في القرن الخامس قبل الميلاد أول من اهتم بدراسة المسائل السابقة عليها دراسة منهجية وقلدها في ذلك السوفسطائيون (٣) ثم أفلاطون (٤) ولكن الذي نعرفه معرفة يقينية هي محاولة أرسطو (٥) عرض الآراء السابقة عليه بصدد كل مشكلة يعرض لها ، وقد تبعه في هذا الاتجاه تلميذه ثاوفراسطس (٦) الذي ألف كتابا في « آراء الطبيعيين » ، فيزيكون دوكساي ، (٧)

(١) أفلوطين Plotinus فيلسوف الإسكندرية ولد في مصر سنة ٢٥٣ م وتوفي في روما سنة ٢٧٠ م (ف . ب) الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي .

(٢) ديمقريطس Democritus من القائلين بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ (ف . ب)

(٣) السوفسطائيون Sophists (ف . ب)

(٤) أفلاطون Plato (ف . ب)

(٥) أرسطو Aristotle (ف . ب)

(٦) ثاوفراسطس Theophrastus أحد تلاميذ أرسطو وقد تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٣٢٧ ق . م وظل رئيسا للمدرسة حتى وفاته سنة ٢٨٨ ق . م . تقريبا . وقد تابع ثاوفراسطس طريقة أرسطو في سرد آراء الفلاسفة السابقين عليه فصف أول مؤلف يوناني سرد فيه تاريخ الفلسفة اليونانية وسماه الآراء الطبيعية Phisicon doxai أو « آراء الطبيعيين » .

(٧) فيزيكون دوكساي : أنظر التعليق السابق (٢)

وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، ويعتد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة في الفترة السابقة على سقراط (١) ، وكان في الواقع المصدر الذي استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك ، فاعتمد عليه الفيلسوف أيتيوس (٢) في كتابه عن الفلسفة الذي أرخ فيه للفلاسفة من أفلاطون حتى عصره ، ونقل عن هذا الأخير مؤلف كتاب (حول آراء الفلاسفة الطبيعيين) حوالي سنة ١٦٠ بعد الميلاد وقد نسب خطأ لبلوتارك (٣) ، وكذلك جمع يوحنا ستوبوي (٤) مقتطفات من كتاب أيتيوس في القرن الخامس الميلادي ،

المجموعة الثانية من المصادر

وهي التي تتناول تاريخ حياة الفلاسفة أنفسهم وهي مصدر هام في تاريخ الفلسفة . وأول من استن هذه الطريقة أتباع المدرسة المشائية . وقد بدأ هذا الأسلوب في الترجمة لحياة الفلاسفة تلميذ لأرسطو تآثر بالفيثاغورية هو أرسطوكسين الطارنطي (٥) . وبينما نجد هذه الترجمات مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية ، نجد رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية يحاولون التثبت من صحة ما نسب إلى الفلاسفة ، وقد قامت بالفعل في الإسكندرية

(١) سقراط Socrates (ت . ب)

(٢) أيتيوس Aetius فيلسوف مؤرخ وضع مؤلفه حوالي سنة ١٠٠ ق . م

(٣) بلوتارك Plutarch of Chaeronea ولد سنة ٤٥ م (ف . ب)

(٤) يوحنا ستوبوي John of Stobboi من واضعي التراجم الفلسفية في القرن

الخامس لليلادي .

(٥) أرسطوكسين الطارنطي Aristoxenus of Tarentum أدخل بعض تعاليم

الفيثاغورية الجديدة في المدرسة المشائية .

حركة علمية لتصحيح المخطوطات القديمة تولاهما نخبة من النحويين (١) في الإسكندرية ثم في أثينا وروما وأطاكينيا . وأهم مصدر في هذه الفترة هو ثيت (كثالوج) لشاعر ومؤرخ إسكندري يدعى كليماك القورينائي (٢) ونجد أيضا كتابات ديوجين اللايرسي (٣) في مؤلفه « حياة وآراء الفلاسفة » وقد وصلتنا نسخة غير كاملة منه . وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية في كثير من الحالات ، وقد اتجه تليذ لكليماك إلى الجمع بين العنصرين القصصي والمذهبي في التاريخ لحياة الفلاسفة . وهناك محاولات أخرى متعددة لرجال مدرسة الإسكندرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر محاولة كل من فورفوزيوس (٤) ويامبليخوس (٥) وضع سيرة أسطورية لفيتاغورس (٦) ثم محاولة هرميبيوس (٧) وضع قاموس للفلاسفة حسب الترتيب الأبجدي .

(١) النحويون The Grammarians علماء ومفكرو مدرسة الإسكندرية القديمة الذين وضعوا النصوص القديمة موضع الدراسة والبحث الدقيق .

(٢) كليماك القورينائي Callimachus of Cyranica من علماء الإسكندرية التافرن بأرسطو ، وضع ثيتا ضخما عن الفلاسفة .

(٣) ديوجين اللايرسي Diogenes Laërt عاش خلال القرن السادس الميلادي ، ألف كتابا عن حياة الفلاسفة ومذاهبهم .

(٤) فورفوزيوس Prophyry من تلامذة أفلاطون ٢٢٣/٣٠٥ م شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلاطون على صورة مجموعة من المقالات أسماها بالتاسوعات ، وهو واضح كتاب إيساغوجي أى المدخل إلى مقولات أرسطو .

(٥) يامبليخوس Iamblichus من زعماء الفرع النوري للأفلاطونية الحديثة توفي حوالي ٣٣٠ م وكان تلميذا لفورفوزيوس .

(٦) فيتاغورس Pythagoras (ب - ب)

(٧) هرميبيوس Hermippus of Smyrna تلميذ كليماك القورينائي وضع مؤلفه

سنة ٢٠٠ ق . م .

للمجموعة الثالثة من المصادر

وهي المصادر التي تتناول المدارس الفلسفية أي تلك التي تعرض المشاكل الفلسفية وتبين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المدارس المختلفة . وأهم ما وصل إلينا بهذا الأسلوب كتابات سوشين (١) الإسكندري الذي ألف بين ٢٠٠ / ١٧٠ ق . م . ثم كتابات ديوقليس المفيتري وملياجر الجداري الذي ولد حوالي سنة ٨٠ ق . م . وقد ألف كتابا عن مذاهب الفلسفة وصلنا منه الجزء الخاص بمدرسة أفلاطون والمدرسة الرواقية .

وأهم مصدر في هذه المجموعة بعد كتاب ثاوفراسطس على وجه العموم هو كتاب أبولودورس (٢) المسمى « بتاريخ المذاهب » وهو يؤرخ لفترة تنتهي سنة ١١٠ ق . م . تقريبا ، وهناك مصادر أخرى متعددة مثل كتابات شيشرون وبلاوتارك وجالينوس الطبيعي (٣) وسكستوس إمبريكوس (٤) والآباء المسيحيين (٥) ويجب أن نشير هنا إلى التعليقات والشروح التي أضيفت إلى مؤلفات الفلاسفة في الفترة الأخيرة من العصور القديمة وعلى الأخص فيما يتعلق بمؤلفات المدرسة المشائية ، فقد كتب أندرونيقوس الرودي (٦) ملاحظات وتعليقات

-
- (١) Sotion of Alexandria ألف فيما بين سنة ٢٠٠ / ١٧٠ ق . م
 (٢) أبولودورس Aopllodorus وضع تاريخا لفلسفة تضمن الجزء الأول منه ما وضعه (إراستينس) القورينائي عن فلاسفة القرن الثالث ق . م . ثم أضاف إليه تاريخ فلاسفة اليونان إلى حوالي سنة ١١٠ ق . م . ج ٢
 (٣) جالينوس الطبيعي Galen ١٢٩ / ١٩٩ م .
 (٤) سكستوس إمبريكوس Empiricus من الشكك المتأخرين عاش في أواخر القرن الثاني أو أوائل الثالث للميلاد (ف . ب) ج ٢
 (٥) الآباء المسيحيون الدافعون عن الدين المسيحي في القرون الأولى من انتشاره
 (٦) أندرونيقوس الرودي Andronicus of Rhodes عاش خلال القرن الأول قبل الميلاد وكان ترتيبه العاشر بين فلاسفة المدرسة المشائية الذين درسوا في أثينا باستثناء أرسطو .

على كتب أرسطو وثاوفراسطس وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسي (١) ،
وشرح سمبليكيوس (٢) الأفلاطوني المحدث الذي كتب شرحا على كتاب
الطبيعة لأرسطو .

وعلى العموم فقد اقتضت جهود المدارس الفلسفية في الفترة الأخيرة من
العصر القديم على الجمع والتعليق والشرح أو بما يعرف بمحاولات التلخيص والتخير
وذلك بعد أن نضب معين الابتكار الفكري ومضى عصر الفلاسفة الكبار على
ما سنرى في الفصول القادمة .

(١) إسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisias من شراح أرسطو ، درس
الفلسفة للشائبة و أثينا من سنة ١٩٨ ، ٢١١ م (ف . ب) .
(٢) سمبليكيوس Simplicius من شراح أرسطو (ف . ب) .

ثالثاً : الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية

مشكلة الأصول الشرقية لفلسفة اليونانية

لقد سبق لنا أن أشرنا في المقدمة العامة إلى خطئ الرأي القائل بإرجاع الفلسفة اليونانية إلى أصول شرقية ، وسنحاول الآن - قبل أن نشرع في دراسة العوامل الممهدة لظهور الفلسفة عند اليونان - أن نلقى الضوء على الفكرة الخاطئة عن مصادر استمداد الحضارة اليونانية . ذلك أن طائفة من المؤرخين يرجعون أصول الحضارة اليونانية إلى الحضارتين البابلية والمصرية القديمة (١) .

وحقيقة الأمر أنه كان ثمة حضارة متصلة على شواطئ بحر إيجه ، الحضارة اليونانية القديمة ولهذا السبب فإن الحضارة اليونانية التي أنتجت الفلسفة كانت إحياء لحضارة أيونية أقدم منها ، أهتمت بأبلغ الاهتمام بالفن والعلم ، ولهذا فإنا نجد معظم فلاسفة اليونان الأولين منحدريين من أصل أيوني ، بل إن عبادة الإله أبولو Apollo قد انحدرت إلى اليونانيين من الشمال (٢) عن غريق الآخيين (٣) وليس من الشرق أو من الجنوب ، وكذلك الحال فيما يختص بالدين الأولي ، ويرجع الفضل إلى هذا المصدر في أن الدين اليوناني

(١) مثل بولماسون أورسل ، وول ديورانت ، - وسارتون - راجع أسس الفلسفة لـ دكتور توفيق الطويل ص ٤٢ وما بعدها - الطبعة الرابعة - حيث نجد المؤلف يستعرض آراء المؤيدن والمعارضين ثم يدافع عن وجهة النظر المؤيدة للاستمداد الشرقي . والواقع أن الفكر الشرق القديم كان مرتبطاً بالدين وطقوسه ، ومن ثم فلم يكن متحرراً من سلطة الدين والدولة ، وثقل تعوزد الروح النقدية الحرة والبرهنة المنطقية المحركة التي هي عماد الفلسفة وأساس بنائها المنهجي .

(٢) راجع Farnell. Cults of the Greek States. pp. 98

(٣) راجع : الإغريق - تأليف هـ. كيتو - ترجمة عبد الرازق يسرى ص ١٣

وما بعدها .

لم يكن له طبقة خاصة من الكهنة ، كما كان الحال في مصر القديمة مثلا .

وليس معنى هذا أن الحضارة اليونانية ظلت بمعزل عن الحضارات القديمة المجاورة لها ، بل يجب القول بأنه قد حدثت بعض التأثيرات المتبادلة بين هذه الحضارات العريقة . ولكي نعرف مدى الصلة بين هذه الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليوناني ، يجب أن نتناول هذا الفكر بالدراسة حتى يتضح لنا مدى تأثير الحكمة الشرقية القديمة على العقل اليوناني . وجدير بالذكر أن كتاب اليونان في فترة ازدهار الفلسفة لم ترد في كتاباتهم أية إشارة إلى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق ، وقد كان في استطاعتهم مدى تأثير الحضارة هيرودوت مثلا أن يذكر ذلك لو كان قد سمع به ، لأن هذا الادعاء المصرية القديمة على الحضارة اليونانية - - إن وجد - سيؤيد رأيه المعروف القائل باستمداد الحضارة اليونانية والدين اليوناني من مصر القديمة ، فقد ذكر هيرودوت أن عبادة الإله ديونيسوس ، وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر (١) وهذا أمر غير مقطوع بصحته ، ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية في المدارس اليونانية المبكرة .

فاذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه على الرغم من أنه كان يكن احتراما عظيما لمصر وحضارتها - بعد أن زارها وعرف علومها - إلا أنه يذكر في الجمهورية (٢) وفي القوانين (٣) أن المصريين كالفينيقيين من الشعوب ذات النزعة العملية فهم يختلفون عن اليونانيين ذوي النزعة الفلسفية .

(١) Herod., ii 49, 123

(٢) الجمهورية (435 e) .

(٣) القوانين (747 b) .

ونجمد أرسطو يشير في الميتافيزيقا (١) إلى نشأة الرياضيات
نشأة الرياضيات في مصر ، واسكنه يستدرك فيذكر أن الرياضيات عند المصريين
في مصر كانت متجهة إلى الناحية العملية فحسب أى إلى الناحية التطبيقية
لا النظرية كما يقول بذلك أفلاطون أيضا . ولو كان أرسطو قد
تناهى إليه وجود فلسفة مصرية لأشار إلى ذلك في استعراضه للفلسفات
السابقة عليه .

وإذا رجعنا إلى أقدم الوثائق (٢) التي تسجل مدى فهم
علم الحساب المصريين القدماء للهندسة والحساب فإننا لانجد سوى عمليات
حسابية تشتمل على مقاييس وموازين للفلل والفاكهة ، وبعض هذه يتضمن
كيفية توزيع عدد من الأشياء على عدد من الأشخاص ، كتوزيع عدد من
الأرغفة أو الجرار الخ . . وحساب مجموع الأجور الواجب توزيعها على
عدد من العمال .

وهذا ما أشار إليه أفلاطون بالفعل في القوانين (٣) إذ أنه يذكر أن أطفال
المصريين الذين كانوا يتعلمون بالحروف مسائل عن كيفية توزيع عدد من التفاح
أو الزهور على عدد كبير أو صغير من الناس . وهذا الاتجاه هو ما نقله
اليونانيون عن المصريين وسموه باللوغستيقا Logistike .

واسكننا لانجد عند قدماء المصريين دراسة عليية للأعداد ، وهي ما أسماها
اليونانيون بالإرتماطيقا Arithmetiké .

(١) الميتافيزيقا (A. I. 981 b) .

(٢) مثل ورقة بردى Rhind المحفوظة في المتحف البريطاني ، وهي من وضع شخص
يسمى أحسن وتضمن بعض قواعد حسابية وهندسية .

(٣) القوانين (819 h) .

وكذلك الأمر فيما يختص بالهندسة ، فهيرودوت يذكر أن
علم الهندسة عند المصريين القدماء ذو نشأة عملية ، فقد كان
من الضروري أن يقيسوا مساحة الأراضي الزراعية بعد انحسار فيضان النيل
عنها . وقد كانت القواعد التي وضعوها لتحديد مساحة هذه الأراضي
لا تصدق إلا إذا كانت هذه الأراضي مستطيلة الشكل ، وقد كانت المساحات
الزراعية تتخذ هذا الشكل بالفعل ، وبذلك صلت هذه القواعد لهذه الغاية
العملية فحسب . وثمت قواعد أخرى وضعها المصريون في الهندسة
بخصوص المثلثات ، ولكنها لم تكن تخرج أيضا عن دائرة الفائدة العملية
المباشرة .

وقد استفاد اليونانيون من هذا كله ، ولكنهم مضوا شوطاً بعيداً في
سبيل إنشاء علم الهندسة النظرية على يد الفيثاغوريين . فقد أقام هؤلاء علم
الهندسة على أساس من البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين ،
والدليل على هذا أن معظم مصطلحات علم الهندسة يوناني الأصل .

ولعلنا نتساءل عن أسباب الخلط الذي وقع فيه المؤرخون
مدرسة الإسكندرية بإرجاعهم أصل الرياضيات النظرية والفلسفة إلى المصريين
وذورها القدماء .

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية في مصر عن طريق مدرسة
الإسكندرية أن أقدم فيلون على تفسير التوراة مستخدماً أساليب وأفكار
الفلسفة اليونانية ، وكذلك استخدمها المصريون لتبرير عقيدة إيزيس
وأوزوريس Isis and Osiris . ونتج عن ذلك أن ظن بعض المؤرخين
والفلاسفة أن الفلسفة اليونانية مستمدة من تعاليم التوراة أو من الدين

المصرى القديم ، فتجد نوميديوس القيثاغورى يذكر : أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية ، ، أى أن فلسفة أفلاطون مستمدة من التوراة . ولا شك أن هذا الخطأ الملحوظ إنما يرجع الى الاحكام التلقيفية غير الدقيقة والتي كان مصدرها الأول مدرسة الاسكندرية في عهدها المتأخر .

والفن اليونانى
والفن المصرى
القديم
والدينى عند المصريين ، ذلك لأن الفن تراث مادى من الممكن أن ينتقل من شعب إلى آخر بدون لغة خاصة . أما الفلسفة فهي حصيلة الفكر المثقف ، ولا يمكن أن تنتقل إلا عن طريق الصحائف المكتوبة أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق لأنه يستعرض أمورا مجردة . ولم يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أن أحدا من اليونانيين درس اللغة المصرية القديمة دراسة دقيقة تسمح له بأن ينتقل عنها علما دقيقا كالفلسفة (١) .

ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لمصر القديمة ، قد أثبتت أنه لم يكن لدى المصريين أو الشرقيين عامة فلسفة على النسق الذى ابتكره اليونانيون ، وإذا قيل إن الهند كانت لديهم فلسفة ، وأنهم أثروا في الهند والفلسفة اليونانية ، وأن الفلسفة اليونانية مصدرها الهند ، فإننا نرد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت بفضل الخلاصة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر ، وقد ظهرت المذاهب

الهندية بالفعل في وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية . ولستنا نقصد هنا بالفلسفة الهندية تصوف اليوبانيشاد والبوذية ، على الرغم من أن الفلسفة الهندية تأثرت بها أبلغ تأثر .

وأما عن الثقافة الفارسية القديمة ، فإن المراجع التاريخية ^{الثقافة الفارسية} لا تشير إلى فلسفة خاصة للفرس ، وإن كانت الثنائية الفارسية القائلة بالهين : إله للخير وإله للشر ، أو النور والظلام - قد شقت طريقها إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها . ومن الممكن أيضا أن نسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية إلى الفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هرقليطس ، وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أي عالم المحسوسات . ولكن يرجع الفضل إلى اليونانيين في صياغة هذه الأفكار في صورة فلسفية محكمة .

أما عن تأثير الحضارة البابلية في الفكر اليوناني ولا سيما الحضارة البابلية فيما يختص بالدراسات الفلكية عند البابليين ، فإن الذي نعرفه عن بابل القديمة ، أن علماءها كانوا يهتمون برصد النجوم لغايات عملية ودينية وسحرية ، أي أن علم الفلك عندهم كان موجهاً للخدمة والتنجيم ، وحساب الطوالج . على أن الفضل يرجع إليهم في وضع أول تقويم فلكي ، ولكنه كان غير دقيق . ^{علم الفلك وغايته العملية} وتسلك البابليون أيضا عن الكواكب ، وحركاتها الظاهرية وعن الخسوف والكسوف ، وأشاروا إلى أن الظواهر العلوية إنما تحدث في دورات . ويلاحظ أن تطور الأرصاد الفلكية عند البابليين ووصولها إلى مرحلة الكمال ، قد حدث بعد عصر الإسكندر الأكبر أي خلال الفترة التي كانت فيها بابل تحت حكم اليونان ، والواقع أن اليونانيين القدماء الذين بحثوا في

الفلك لم يتلقوا عليهم عن بابل القديمة، فلم ترد الأسماء البابلية للكواكب إلا في كتابات أفلاطون . بينما نجد أن الطبيعيين الأوائل من الفلاسفة قد اهتموا بدراسة الكواكب وعلم الفلك .

والثابت أن الفلكيين قد بدأوا دراساتهم مستقلين
عن العلم البابلي ، وأن هذه الدراسات قد استكملت ونضجت
في مدرسة الاسكندرية ..

علم الفلك عند
اليونانيين

ويرجع الفضل إلى اليونانيين في اكتشاف كروية الأرض ، وكيف أنها غير محمولة على شيء . وكذلك فقد وضعوا النظرية الصحيحة التي تفسر الكسوف والخسوف ، وأثبتوا أيضاً أن الأرض ليست مركزاً للجموعة الشمسية ، بل إنها تدور حول المركز مثلاً مثل سائر الكواكب الأخرى ، وهذا يبين إلى حد كبير الفرق الشاسع بين علم الفلك عند اليونانيين وأرصاد الفلكيين السابقين عليهم .

الخلاصة القول أن النظرة اليونانية للظواهر الأرضية أو السماوية كانت تختلف كثيراً عن نظرة الشرقيين لها . فإذا كان الشرقيون قد تجمعت لديهم حقائق وأرصاد كثيرة عن الكون ، فإن الفضل يرجع إلى اليونانيين في صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمي مما يسر لهم بعد ذلك أن يمشوا في طريق الكشف والتقدم العلمي .

وقد تميز العهد الأول للفلسفة اليونانية بوجود ارتباط وثيق بينها وبين العلم اليوناني وخضوعها لمنهج ، بحيث كان أوائل الفلاسفة الطبيعيين من بين علماء اليونان المبرزين في نفس الوقت .

التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية

الفلسفة إذن بمعناها الخاص نتاج يوناني أصيل ، على أنها كان يجب أن تخضع لسنة التطور في نشأتها الأولى : فتبدأ إرماصات وليدة ثم لا تلبث أن تكتمل لها أسباب النضج والتكامل ، وتتفرع إلى مدارس وتيارات تتعارض أو تلتقى خلال تاريخ الإنسانية الطويل .

وقد حدث هذا كله بالفعل : فنجد طائفة من العوامل والأفكار الأولية تمهد الطريق شيئاً فشيئاً حتى يفضى السير إلى ظهور المذهب الفلسفي عند اليونان .

١ — هوميروس :

وكانت الأشعار الهوميرية - وهي أول عمل أدبي في تاريخ اليونان - أولى الخطوات التمهيدية في الطريق إلى الفلسفة .

ومهما يكن من صحة نسبة هذه الأشعار إلى هوميروس (١) فإن الذي يهمنا في هذا المجال أن هذه الأشعار ظهرت في أيونية المسرح الأول لظهور

(١) ينسب هيلانيكوس Hellenicus - وهو أحد الكتاب اليونانيين القدماء - هوميروس إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، بينما يذكر هيرودوت أنه عاش في القرن التاسع ق.م. وربما كان رأي هيرودوت أكثر صواباً من الرأي الأول . ولكن بعض النقاد يشكون في نسبة الإلياذة والأوديسة إلى هوميروس - بل يرون أن الإلياذة من نظم أكثر من شاعر واحد - أما الأوديسة فإن أغلب النقاد يرون أنها ليست من عمل هوميروس ، إذ هي ذات طابع مختلف عنها . (راجع : كيتو ، الاغريق ص ٧٧-٧٨) .

الفلسفة ، ونحن نجد صوراً من تأثير الحضارة الأيونية القديمة في هذا العمل الأدبي الخالد ، بل إن هوميروس يستخدم لغة الأخيين ، ويقال إنه كان يشهد أشعاره في بلاط أمراءهم ، ونجد كذلك أن معظم الآلهة والأبطال الذين وجه إليهم عبارات التعظيم والتمجيد كانوا من الأخيين (١) .

وقد ظلت الإلياذة والأوديسة قروناً طويلة أساساً للتربية والتعليم اليوناني ، بل لقد سميت هاتان القصيدتان « بانجيل اليونان » . وكان فريق من المنشدین والقصاصين ينتقلون من بلد إلى آخر يتلون مقتطفات من الإلياذة مصحوبة بالشرح والتعليق وقد أشار أفلاطون إلى ذلك في محاوره إيون Ion ولكنها إشارة مليئة بالسخرية والتهكم لأن أفلاطون كان يرفض وجود الشعراء من أمثال هوميروس في مدينته المثلى .

وقد بلغ افتتان اليونانيين بالإلياذة حداً جعل الرجل العادي منهم يحفظ مطلعها (٢) عن ظهر قلب . وموضوع هذه القصيدة حرب طروادة ، ولكن هوميروس لا يقوم بدور المؤرخ لهذه الحرب التي دامت عشر سنوات كاملة

(١) راجع : Ridgeway : Early age of Greeks, p. 674

(٢) راجع : كيتو : الإغريق (الترجمة العربية) ص ٥٤-٦٢ حيث نجد مطلع الإلياذة ومقتطفات منها ، والنشيد ياربى الشعر غضبة أخيليس Achilles بن بليوس Peleus ، تلك الغضبة المدمرة التي جلبت ألواناً من الحزن تعد بالآلاف ، وأطاحت بأرواح أبطال ضناديد كثيرين إلى عالم الأموات ، وتركت أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح ، فتحققت إرادة زيوس . أبدق حيث بدأ النزاع بين أجاممنون ملك الناس وأخيليس العظيم .

« إن أبولون هو الذى أوقع العداوة بين أجاممنون وأخيليس فأرسل وباء فتك بالجيش لأن أجاممنون بن أتريوس غافل كاهنه باحتقار عندما جاء إلى سفن الأخيين ليدفع فدية ابنته ومعه مال كثير حاملاً إكليل أبولون وقد توصل إلى الأخيين جميعاً كما توصل إلى قائديهم ابني أتريوس قائلاً : يا بني أتريوس »

بل يكتفى بأنه يمس الجانب المأسوي فيها، وهو يعرضه بوضوح في الآيات الخمسة الأولى من القصيدة، حيث يعبر عن إدراكه الملىء بالأسى بأن عراقا بين رجلين قد جلب لكثيرين غيرها العذاب والموت والعار، وهكذا تحققت خطة زيوس، كما

== ويا أيها الآخيون الآخرون المدججون بأحسن السلاح عسى أن يهبكم الآلهة الذين يسكنون جبل أوليموس فتح مدينة بريام وأخذ أسلحتها والعودة إلى أوطانكم منصورين . أطلقوا لي صراح إبنتي فحسب وهما كالثمن وأظهروا احترامكم لابن زيوس ، ، أبولون بعيد الرماية !!

عند ذلك هتف الآخيون جميعاً: أجل احتراموا الكاهن واقبلوا هداياه الفاخرة . لقد هتفوا جميعاً ماعدا أجا، ممنون الذي لم يرقه ذلك فطرد خريسيس بازدرأ وقال له بغلظة : لا تدعني ياسيدى أراك الآن أو في أى وقت تتسكع إلى جانب سفننا الجوفاء، وإلا فلن تجد لك نصيراً في ضولجانك أو إكلييك المقدس . وإني لن أطلق صراح إبنتك ، فستدركها الشيخوخة في بيتي بأرجوس التي تبعد بعداً شاسعاً عن بلادها دون أن تنال بغيتك . إنها ستروح وتغدو إلى المنسج : تأتيني في فرائشي . ابتعد ولا ترد الجواب وإلا فلن تذهب آمناً معافى . .

هذا ما قاله أجا، ممنون ، فخاف الشيخ الكبير وأطاع وسار حزينا بحذاء شاطئ البحر المتلاطم وأخذ يدعو أبولون لكي ينتقم له فزل هذا الأخير من قمة أوليموس مغضباً مخنقاً وقوسه يتبدل فوق كتفه ثم جلس على بعد من السفن وأطلق أحد السهام من قوسه الفضي الرهيب . وأخذ يهاجم قطع الحيوان والكلاب السريعة ثم صوب خرابه المؤلمة إلى الناس واستمر في إطلاقها حتى أوقدت اكوام كثيرة من الخشب لاحتراق جثث الأموات . وقد ظلت سهام الحرب تسقط تسعة أيام على الجيش فدعا أخيليس العظيم الناس إلى مجلس الشورى في اليوم العاشر ، وقد أوجت إليه بذلك الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء لأنها كانت تحس بالقلق على الإغريق وهي ترام يموتون . فلما انتظم عقدهم وقف أخيليس العدا السريع وقال : يا بن أترئوس إني أعتقد أننا سرعنا - إن نجونا من الموت - على العودة إلى وطننا مادامت الحرب والزيماء كلاهما قد أخذنا في تعكير صفونا معشر الآخيين ، في نفس الوقت هلموا بنا إلى عراق أو كاهن أو ==

يقول ، وهو يعنى بخطة زيوس ، إن كل ما حدث في هذه الحرب لم يكن نتيجة للصدفة العمياء ، بل كان صادرا عن طبيعة الأشياء ذاتها ، أى أن تمت قانونا وضرورة وراء وقوع الأحداث . وأن هناك وحدة بين الأشياء وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خلقية ، وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة في نشأتها الأولى .

ونجد في الالياذة أيضا نماذج لشخصيات بشرية تحركها - كقطع الشطرنج -

== قارىء للرؤيا لسأله . فإن زيوس هو الذى يرسل الأحلام ، فلهذا يخبرنا عن مبعث غضب فرييوس أبولون . فإن كان يرانا قد أخطأنا بسبب نذر أو قربان فرطنا فيه فر بما نجانا من الوباء مقابل دخان الحملان والماعز التى نضحى بها . .
هكذا تسلم أخيليس ثم جلس فقام بينهم كالحارس أبرع عراف . إذ كان يعرف ما هم عليه وما كان وما سيكون ، فهو الذى سبق له أن أرشد السفن الآخية إلى إيليون بفضل العلم السرى الذى لقنه إياه فرييوس أبولون ولذلك تسلم عن حسن قصد . وقال :

« أخيليس يا حبيب زيوس قد أمرتني أن أفسر غضب الإله أبولون الذى يرمينا من بعيد ، ولذلك سأتكلم ، ولكن عليك أن تجعل بينى وبينك ميثاقا وتقسم يميناً بأنك ستهد إلى مساعدتي بالقول والعمل لأنى أعتقد أن رجلا سيغضبه قولى ، رجلا له سيطرة عظيمة على كل الإغريق ، كما أن الآخيين يطيعونه كذلك . فحينما يغضب ملك من رجل فقير فإنه يكون أقوى منه بما لا يقاس فهو إن كظم غيظه الآن يحتفظ به فى قلبه لينفذه فى وقت آخر . قل لى ما إذا كنت ستحمينى ، فتعهد أخيليس بحماية كالحاس حتى ولو كان الأمير الذى أشار إليه هو أجاممنون نفسه . وعند ذلك أعلن كالحاس أن أبولون غاضب من أجل المعاملة التى لقىها كاهنه من أجاممنون كما صرح بأن الوباء لن يتوقف حتى تعاد الفتاة لايها دون أية فدية بل ومعها قربان مكون من قطيع من الماشية . هكذا تسلم ثم جلس . وعند ذاك قام فيهم البطل أنجاممنون بن أتريوس صاحب السيطرة الواسعة ==

طائفة من الآلهة غير المسؤولين ذوى الأهواء المتقلبة ، وهؤلاء الآلهة يتحكمون في أعمال الناس ويهدونهم عن طريق العرافين والأحلام ، وذلك على الرغم من أن هوميروس يصور لنا الأفراد كأنهم مستقلون تمام الاستقلال ومشولون عن أعمالهم ، بحيث يتحكم العقل في حياتهم وفي مغامراتهم ، دون تأثير للعواطف أو

== وهو غاضب وقلبه الأسود يطفح بالحقد كما كانت عيناه كالنار المتأججة ، ووجه القول إلى كالحاس أولا فنظر إليه نظرة تفيض بالشر ، وهو يقول : أنت لم تخبرني عن شيء سار قط يا عراف السوء ، إنك تفرح دائما بالتنبؤ بالشر . فإنك لم تقل ولم تفعل شيئا قط . وأنت الآن تتحدث إلى الإغريق عما يحول بفكر الإله كأنما أرسل بعيد الرماية هذه الحن عليهم كيلا آخذ ثمناً مغرباً بدلا من ابنة خريسيس ، فإني أود أن أحصل على تلك الفتاة في بيتي لأني أجدها أفضل من زوجتي كليسترا التي اقترنت بها .

ان كليسترا ان تضارعا في الحسن سواء كان الوجه أو القوام أو الذكاء أو العمل اليدوى . ومع ذلك فسأعندها إن كان هذا هو الأفضل . فإني أفضل أن يعيش الجيش على أن يموت . ولكن أعطوني جائزة أخرى من جوائز الشجاعة لئلا أكون الإغريقى الوحيد الذى لم ينل جائزة . فإن هذا لا يليق وأنتم جميعا ترون أنى فقدت جائزتى . .

عند ذلك أجابه أخيليس العدا العظيم : يا ابن آتروس العظيم يا أشد الناس طمعا ، قل لى نربك كيف يعطيك الأخيون البوانسل جائزة ؟ اننا جميعا نعلم أن ليس لدينا مستودع مشترك للثروة فكل الغنائم التى أخذناها من المدن قد وزعت بيننا ولا يصح استردادها من الجيش . أما أنت فعليك أن تسلم هذه الفتاة من أجل الآلهة ونحن معشر الأخيين سنرد اليك الثمن مضاعفا ثلاث مرات أو أربع إن سمح لنا زيوس أن نأخذ أسلاب مدينة طروادة . .

فرد عليه أجابون الشديده المراس بقوله : أخيليس يا شبيها بالآلهة انك وان تسكن محاربا عظيما فلا تحاول أن تخدعنى هكذا . انك لن تمتاز على ولن تنال موافقتى . أتريد منى أن أستكين وقد انتزعت منى جائزتى لكي تحتفظ أنت ==

للإدادة المتقلبة . فالطابع المميز للرجل اليوناني الذي تصوره أشعار هوميروس . هو طابع الحكمة واعتبار الفرد ممتلكاً لازمة مقاديره بيده . وإذن فتعفن ناسخ التناقض البين بين هاتين الصورتين للفرد اليوناني في أشعار هوميروس : صورة تجعل منه قطعة شطرنج في يد الآلهة التي لا عقل لها ، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإرادة الواعية والشخصية المستقلة . وكان هوميروس يجمع بين نظرة الماضي الأسطورية وما سيتكشف عنه المستقبل من اتجاه إلى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ونبذ سيطرة الآلهة الهوجاء .

== بجائزتك ؟ أتطلب مني أن أعيد هذه الفتاة ، إذن دع الآخيين البواسل يعطونني جائزة تشرح صدرى فتكون مكافأة قيمة بدلا منها ، فإذا لم تعطوني إياها فساخذها بنفسى — ساخذ جائزتك أو الجائزة التي مع أجاكس أو أوديسيوس . وسأذهب بنفسى وأخذها . ويستطيع من أذهب إليه أن ينضب إن شاء ، ولكن يمكننا أن نفكر في هذا في وقت آخر ، أما الآن فإنا سنرسل سفينة سوداء في البحر العظيم وسندعو لها الملاحين ونضع فيها الثيران كما نضع على ظهرها ابنة خريسيس الجميلة وسنعهد بقيادتها إلى رجل له سلطة ونفوذ مثل أجاكس أو أوديسيوس أو أوديسيوس العظيم أو أنت يا ابن بليوس يا أكثر الناس إثارة للرهبة لنكني تقدموا القربان وتهدثوا من حدة بعيد الرماية .

فعبس أخيليس العدااء السريع وقال له : يا شديد الجشع ويا من لا تهمل أبداً ، كيف يرضى الآخيون أن يطيعوا أو امرئ لهم بالرحف أو بقتال الناس في الحرب ؟ إن مجيء إلى هنا للحرب لم يكن أهل طروادة هم السبب فيه فلم يكن بيني وبينهم أى نزاع . فهم لم يطاردوا أبقارى أو خيلى قط ، ولم ينهبوا المحاصيل من حقول الغنية التي تمدنى بالغذاء في فيثيا فإن بيننا جيالا كثيرة عمدة الظلال وبحراً واسعاً هادراً ، بل تبعدناك يا من لا ضمير لك لتفوز من أهل طروادة بالمجد لمنلاوس ولك أيها السكب ؟ إنك لا تدبر ذلك وأنت الآن تهددنى بالمجىء إلى وأخذ جائزتى . لقد كافحت كمقاتلاً مريراً من أجلها وقد قدتها إلى الآخيون . ==

على أن هذه الصورة الأخيرة للرجل اليوناني تستأثر بالجانب الأكبر من أشعار هوميروس في الإلياذة ، فقد أجاد الشاعر في تصوير الطابع الإنساني ، وأبرز صورة اليوناني العادي الذي كان يحب الحياة ويقبل عليها في مزح ظاهر غير مبال بما كانت تشيعه الأساطير من خوف وقلق ، فزراه يمجّد الإنسانية ، وينبذ الأساطير ويقبل على التفكير المنطقي ، ويمارس ألوان اللذة العارمة مؤثرا

== فعندما يأخذ الآخرون أسلاب مدينة قد اشتد الدفاع عنها فإن الجائزة التي أخذها لا تكون مثل جائزتك عند ذاك ، فإن ذراعى يكافح في غمار الحرب أكثر من ذراعك ، حتى إذا حان وقت توزيع الجوائز فإنك تأخذ أكثرها ، أما أنا فأذهب إلى سفنى مكدودا من الحرب . وقد حصلت على القليل ولكنى سأسافر إلى فيثيا . إنه لأفضل كثيرا إلى أن أعود إلى بلدى فى سفنى التي تمتاز بمقدمها الحاد . إنى قليل الرغبة فى أن أجمع الغنائم والثروة من أجلك ثم تطردنى وكلا يقدمك بعد ذلك .

فرد أجائمون ملك الناس عليه يقوله : أهرب فرحبا بفرارك إن كان هذا ما تريد فإنى لن أرجوك أن تبقى من أجلى . إن عندى غيرك بمن يخلونى ، وفوق الجميع زيوس الذى يدبر كل شئ . إنى أبغضك أكثر من كافة الملوك الذين يرعاهم زيوس . إنك تحب السكفاح والنزال والحرب ومع أنك رجل قوى فإنى أظن هذه القوة هبة من عند الآلهة . إذهب إلى بلدك بسفنتك ورجالك : اجعل لنفسك ما تشاء من الأهمية والسلطة بين محاريبك المتشردين . أنت لا قيمة لك عندى كما إنى أحقر غضبك . ولكن أستطيع أن أقول لك ما يأتى : إن فرييوس ابولون سياتخذ منى خريسيس وسأجعلها ترحل فى سفينتى مع رجالى وإسكنى سأذهب بنفسى إلى فسطاطك وأخذ جائزتك وهى برسيس الجميلة وستعرف عندئذ أن مقامى أعلى من مقامك ولن يجرؤ شخص آخر على أن يقف منى على قدم المساواة .

هكذا تكلم أجائمون غير أن كلامه كان فوق ما يحتمله أخيليس ، وقد تمزقت نياط قلبه فى صدره المغطى بالشعر الأشعث ، وتردد بين أن يستل سيفه المزخرف المدلى ==

الحياة على سطح هذه الأرض على حياة الآخرة في هاديس ، ويقول أخيليس بطل
طروادة ، « إني أفضّل أن أكون عبداً على الأرض عن أن أكون ملكاً في هاديس » .
ونجد في الإلياذة أيضاً فكرة ترتيب الآلهة وعلى رأسهم زيوس Zeus
وهي فكرة أيونية . وعلى الرغم من تصوير هوميروس الآلهة تصويراً بشرياً
بعيداً عن الحكمة والأخلاق — كما ذكرنا — إلا أن إشارته إلى وقوع الأحداث
حسب خطة زيوس في حرب طروادة إنما ترمز إلى كبر الآلهة باعتباره مصدر
النظام والقانون ، ولما كانت الآلهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية فيمكن على
هذا النحو النظر إليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية ، بحيث يشيرون
في مجموعهم إلى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعية التي تتحكم في حياتنا الأرضية ،

== إلى جواره ويبعد عنه الآخرين جميعاً ثم يقتل ابن أتريوس ، وبين أن يصنع حداً
لغضبه ويهدى من نفسه . وبينما كانت تجول هذه الأفكار في ذهنه أخذ يستل
سيفه الكبير من غمده . ولكن أثينا نزلت من السماء فقد أرسلتها الآلهة هيرا
ذات الأذرع البيضاء بسبب الحب والقلق اللذين كانتا تكسنان له . فوقفت من
خلفه وأمسكت ابن ييوس من شعره البني بحيث ظهرت له وحده فلم يرها أحد
سواه فبهت أخيليس ، وكانت عيناه تقدحان بالشرر وخاطبها بهذا الأسلوب الراقى
« لساذا جئت يا ابنة زيوس حامل الدرع ؟ أجئت لتشاهدى عجرة أجاممنون
ابن أتريوس الدنيئة ؟ ولستنى أقولها بصراحة وأعتقد أن هذا ما سيحدث ، إن
غروره سيكلفه حياته يوماً ما . »

وتتابع أحداث القصة فتخبره أثينا كيف أنها جاءت لتطلب إليه أن يهدى
من غضبه وتبلغه أنها سيقدمان لأخيليس يوماً ما في مقابل هذه الإساءة ثلاثة أو
أربعة أضغاف ما يأخذه منه أجاممنون .

وقد أطاع أخيليس بالطبع . لأن هذا أفضل ، كما قال باختصار . وعادت
أثينا إلى أوليمبوس ، أما أخيليس فقد انفجر غيظه في أجاممنون وبدأ كلامه بقوله :
« أيها السكران الذي له وجه كلب وقلب غزال ! » .

ومعنى هذا أن جميع المظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية ، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر في قيام الفكر الفلسفي عند اليونان . ونلاحظ أيضاً أنه على الرغم من ذبوع الأفكار والمعتقدات السحرية ، والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصاً عند الطبقات الدنيا في الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهومييرية - إلا أننا لا نجد صدى كبيراً لهذه التيارات في أشعار هوميروس . وعلى العكس من ذلك - كما سبق أن ذكرنا - نجد تمجيداً للحياة تحت الشمس وإعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التي ترتبط أسبابها بالأفكار والآراء الغيبية .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإننا نجد في الإلياذة نظرات متفرقة عن الكون ونظامه ، وطائفة من المحاولات القصصية لمعرفة أصل الشر والخطيئة . غير أن هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات - لا رابط بينها - عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية .

وعلى أية حال فقد اتضح لنا كيف أن الإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب ، بل كانت تمهيداً أصيلاً لنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان من حيث أنها كانت ميداناً لظهور فكرة القانون العام Logos التي ستكون عماد الفلسفة في جميع مراحل تطورها .

— هزيود Hesiod

نتقل إلى صورة أخرى من صور النتاج العقلي المبكر عند اليونان ونجدها عند هزيود شاعر الملاحم ، وهو أول شخصية معروفة في الأدب اليوناني لا نزاع حول حياته وإنتاجه . كان هزيود يشعر بأنه ينتمي إلى عصر متأخر أشد إظلاماً من عصر هوميروس ، أما عصر الأبطال الذي تنق به هوميروس

فهو يقع - في نظر هزIOD - بين العصر البرونزي والعصر الحديدي ، وهو أكثر سموا وإثرا من هذا العصر الحديدي ، وهذا الأخير ، أي العصر الحديدي يعتبر بدوره أسنى من عصر هزIOD . ومن ثم فقد أدى به تصور هـذا - الذي يحمل من عصره مرحلة تأخر وظلام في تاريخ الإنسانية - إلى أن ينقلب إلى التشاؤم .

ولقد كان هزIOD يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما يغنى لطبقة أخرى غير الطبقة التي توجه إليها هوميروس بأشعاره .

فبينما كان هوميروس يوجه أشعاره إلى الأمراء الأخيين ، تبحر هزIOD يتوجه بها إلى الرعاة والرجال العاديين ، ذلك أن تمجيد الأمراء لم يعد يهم عامة الناس في عصره . وقد تضمنت أشعار هزIOD أيضا طائفة من القصص القديمة ذات الطابع الوحشي الخيف بما كان ينبذه هوميروس ويعرض عن سرده في أشعاره . وأهم ما عرف عن هزIOD محاولته في كتاب « أصل الآلهة » إخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد ، فأدخل في هذا النظام آلهة الأخيين . وقد ذكر هيرودوت أن هوميروس وهزIOD قد وضعوا نظاما لآلهة اليونان ، أوضح فيه أسماء الآلهة ومراتبهم ، ووظائفهم ، وقد استطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرفوا على آلهتهم وأن يروهم في صور بشرية من خلال كتاباتهم . غير أننا نجد في قصص هزIOD عن الآلهة صورا غير معقولة بل ومثيرة للاشمئزاز في بعض الأحيان ، الأمر الذي أدى إلى استخفاف الناس بهم في نهاية المطاف ، وإلى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لا يمكن أن تشبع مطلبهم الديني ، وثبتت إيمانهم بعدالة السماء ، وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذي أدى إلى حركة الإحياء الديني التي تمثلت في ظهور طبقة اللاهوتيين .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن أشعار هزIOD قد تضمنت بذور العلم الأيوني ، فنجده لديه في كتاب « الأيام والأعمال » صورة عن العالم أكثر وضوحا من تلك

التي قدمها هوميروس ، فهو يرى أن الأرض مستديرة الشكل ، وتقع بين حدى
النور والظلمة ، أما الشمس فإنها تختفى كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على
حدود العالم ، وتغطف الشمس فى المحيط لتعود فتظهر من جديد فى اليوم
التالى ، وهكذا يتعاقب الليل والنهار ، فتظهر من هذا التعاقب الأيام
والشهور والأعوام .

أما أصل هذا العالم - كما يرى هزيود - فإنه يرجع إلى خليط غامض Chaos
تتكون منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة يسميها هزيود Eros أى الحب .
يتضح إذن أن هزيود قد أضاف بأقواله هذه الجديد إلى أفكار اليونانيين
عن الكون ونظامه . ونحن نجد فى كتاباته أولى المحاولات للصياغة المنهجية
لآراء ، إذ هو يحاول - على حدقواه - الكشف عن الحقيقة ، لا سرد الأكاذيب ،
فهو يقول : « إننا لا نعرف فقط كيف نروى قصصاً كاذبة ، تبدو كما لو كانت
صادقة ، بل نعرف أيضاً كيف لسرد ما هو صادق حينما نريد ذلك » .

وعلى العموم ، فإن آراء هزيود تتميز بطابعها التشاؤمى ، فهو يفترض أن
العالم يمر بخمسة عصور ، يحدث خلالها تطور تدريجى ، إلى أن تنتفى العدالة من
على سطح الأرض ، وقد دفعه هذا الاتجاه فى تفكيره إلى الاهتمام بدراسة الأخلاق .
وأخيراً فإن آراء هزيود الطبيعية تجعله همزة الوصل بين كتابات هوميروس
والفلسفة الطبيعية عند اليونان .

٣ - طبقة اللاهوتيين (١)

وما ساعد أيضاً على نشأة الفلسفة خلال القرنين اللذين تلياً ظهور انتساج

(١) طبقة اللاهوتيين Theologians .

هزيرود ، ذلك التحول الهام الذي طرأ على الحياة السياسية عند اليونان ، إذ أن ظهور شخصية الفرد في الحياة العامة أدى إلى تثبيت دعائم الديمقراطية ، وأدى من ناحية أخرى إلى الثورة على العادات والتقاليد المرعية واستبدالها بنظم أخرى منبثقة من العقل البشرى لإرضاء حاجات الأفراد الشعبية . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن هذا الاضطراب السياسي وتلك الثورة على المفاهيم القديمة قد صاحبتها نوع من القلق والشعور بالخوف من غضب الآلهة مما دفع بالمجتمع اليوناني إلى تلمس أفكار غريبة عليه ، كالزهد والإعتقاد في الخوارق والمعجزات والثقة في رجال التصوف ، فكان هذا إيذاناً بظهور من يسميهم أرسطو بـ"طبقة اللاهوتيين" ، ومنهم أيمينيديس (١) ، الكريتي المعاصر لسولون (٢) (٥٩٦ أو ٥٩٣ ق.م ، وهو الذي أقلم الطقوس لإنتهاء أئينا من الطاعون ، ومنهم أيضاً فرسيديس (٣) الذي أشار إليه أرسطو في كتاب (دستور أهل ساموس) الذي لم يصلنا ، وقال عنه إنه ادعى النبوة ، ويقال إن فرسيديس هذا كان على صلة بالفيثاغورية في نشأته الأولى ، ويظهر أنه كان على علم بمؤلفات أنكسياندرس (٤) وعرف به كتاب الكهوف السيمية الذي تأثر به أفلاطون في محاوره فيدون .

٤ - الأورفية (٥)

لم يلبث هذا التيار الصوفي الغريب على المجتمع اليوناني أن أدى إلى ظهور

(١) أيمينيديس الكريتي Epimenides

(٢) سولون Solon

(٣) فرسيديس Pherecydes of Syros

(٤) أنكسياندرس Anaximander

(٥) الأورفية Orphicism

دين جديد هو دين الإله ديونيسوس (١) ، وقد نشأ هذا الدين في تراقيا وتغلغل فيها بعد في العالم اليوناني والتي حول أتباع كثيرون . وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر من تراقيا اسمه أورفيوس ، ونجد أول إشارة إلى أورفيوس عند أفلاطون في « الجمهورية » وفي « المأدبة » ، وأقراطيلوس ، « وتيافس » ، وفي كتاب « القوانين » . ويشير أرسطو في كتابه « تكوين الحيوان » إلى الأورفية ، ويذكر أن من مبادئ الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحي توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحي نفسه . وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هي أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم ، حيث يحصل على إذن البحث عن زوجته التي فقدها هناك ، ولكنه يعود دينا أن يكلف نفسه مشقة العناء في استمرار البحث عنها بما يشير تهكم أفلاطون عليه . وتري الأورفية أن للشر طبيعتين : طبيعة خيرة تمثل في نفس الإنسان ومصدرها ديونيسوس نفسه ، وطبيعة شريرة تمثل في جسم الإنسان ومصدرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون « بالظيطان » ، والنفس تظل سجينة في البدن عقابا لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة ، والنفس أيضا ليست آلة للجسم ، ولكي تتطهر من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات في مدى آلاف السنين ، وهي في طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روحى ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشدا بالنسبة للأتباع والمريدين في عصره ، وقد كان على التابعين لهذه التحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قربان دموية .

وبلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب

، وحدة الوجود ، ولسكتها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل ، وبين الله والعالم ، بل إنها على العكس من ذلك قد عبرت في وضوح عن الثنائية الشرقية في مظهرها الاخلاقي والديني ، ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة التناسخ على أتباع الاورفية أثر كبير في تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما بعد . ويمكن القول على وجه العموم إنه على الرغم من تأثير الاورفية والفيثاغورية على الفكر اليوناني إلا أن هذا التأثير لم يفلح في تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك في الدين اليوناني القديم ، أمكن معها للفلاسفة أن يتحرروا من تأثيره . إلا أننا نجد بعد ذلك في تاريخ الفلسفة صراعا ظاهرا بين هذه النزعات الصوفية الغريبة على الفكر اليوناني ، وبين الاتجاه العقلي المحض الذي يتلاءم مع طبيعة هذا الفكر .

٥ - الحكماء السبعة :

ويمكننا أن نقسم مرحلة التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية إلى فترتين : -
الفترة الاولى هي فترة ظهور الديانات الشرقية وظهور من كانوا يسمون
باللاهوتيين ، ، أما الفترة الثانية فهي فترة ظهور الامثال والحكم شعرا ونثرا ،
وقد نسبت أقوال كثيرة إلى الحكماء السبعة وهي حكم عملية وضعت في قالب
نصائح مثل : (اعرف نفسك بنفسك) و (من الصعب أن تكون شريفا)
و (ستندم إذا دخلت السجن من أجل غيرك) . وقد اختلفت الأقوال وتضاربت
الروايات حول شخصيات الحكماء السبعة ولكننا نعرف من بينهم سوله
المشرع وظاليس الفيلسوف اللطفي .

رابعاً : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية

تبين لنا من استعراضنا للعوامل التي ساعدت على التمهيد لنشأة الفلسفة عند اليونان ، أن هذا الانتاج العقلي الجديد قد جاء ليسد الفراغ الذي شعر به اليونانيون بعد أن انحسرت سلطة الدين وأخذت قيمه وكذلك العادات والتقاليد والمثل الاخلاقية تنهار بالتدريج .

وقد بدأ المفكر اليوناني بالنظر في العالم المحيط به ، وكان لازماً عليه أن ينقض الآراء الاسطورية القديمة التي كان أصحابها يدعون أنهم يفسرون بها مظاهر الكون ، ثم يقيم مكانها تفسيراً علمياً جديداً يخضع لدواعي العقل والمنطق . ثم أخذت مشكلة المعرفة طريقها إلى الظهور فيما بعد ، وكان « المنطق » خير تعبير عن هذه المشكلة ، وحينما أهدر السفسطائيون القيم الاخلاقية بعد أن أثاروا موجة عاتية من الشك حول المعرفة وموضوعاتها كان ذلك مؤذناً بمواجهة مشكلة الاخلاق والمعرفة ، وكان من الطبيعي - بعد أن تمضى الفلسفة في طريقها المحتوم - أن يلتقي بها رافدها الأساسي وهو علم ما بعند الطبيعة ، حيث تبحث المشكلة الإلهية . وبذلك نجد الفلسفة اليونانية وقد اكتملت مشكلاتها : الطبيعية والاخلاقية والإلهية ومبحث المعرفة بعد أن ظهرت كتابات أرسطو . أما الفترة التي تلي أرسطو وتستمر إلى نهاية عهد مدرسة الإسكندرية ، فلم تكن فترة ابتكار فكري ، بل كانت فترة تجميع وتلفيق وشروح وتعليقات ، لم تسجل فيها إضافات جديدة إلى ما سبق أن أنتجه العقل اليوناني في فترة الازدهار .

وعما تقدم يتضح لنا أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هي مرحلة النشأة ، ونسرى أنها تنتهى عند سقراط ، أما المرحلة الثانية وهي مرحلة

الازدهار ، فإنها تبدأ من سقراط لتنتهى مع إكتمال مذهب أرسطو ، وهاتان المرحلتان تتمثل فيها فترة الابتكار والبناء . أما المرحلة الثالثة وهى المرحلة المليونسية فإنها مرحلة إجتراح وإقتداء وتتمثل فيها فترة نمو العبقرية الفكرية اليونانية ، ونموذ العقل وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدال اللفظى العقيم الذى يتسم به عصر الركود .

١ - الفلسفة السابقة على سقراط :

امتدت هذه الفترة منذ أوائل القرن السادس ق.م إلى منتصف القرن الخامس ق.م . وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه الفترة الكون والطبيعة Cosmos ، فى فلسفة طبيعية تتناول جوانب الكون بالبراسة والتفصيل ، وقد وضعت فى مدارسها المبادئ الأولى للدراسات الفلسفية عن الكون ، تلك التى تناولها الفلاسفة فيما بعد بالتفصيل . وقد إنتهت هذه الفترة بحركة فى الاتجاه المضاد حمل لواءها السفسطائيون واستهدفت الإنسان ، كركز للدراسات الفلسفية ، وكان لحركتهم الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى دراسة الطبيعة الإنسانية من النواحي العقلية والأخلاقية وإثارة اهتمام المفكرين بمشاكل الحياة العملية .

٢ - الفلسفة السقراطية :

اهتم سقراط بالجانب الأخلاقى فى حياة الإنسان ، إلا أنه بهذا الاتجاه فى الدراسة الفلسفية قد عمل على توجيه النظر إلى الجانب الإبتيمولوجى فى الفلسفة وقد حاول بعده كل من أفلاطون وأرسطو تقديم الحلول الفلسفية لهذه المشكلات بالإضافة إلى المشاكل الكوزمولوجية التى أثارها المدارس السابقة على سقراط ، ويقع نشاط هذه المدارس خلال القرن الرابع ق.م .

— ظهور الفلسفة الهلنستية :

وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين :

الاولى : نجد فيها الرواقية والايقورية ، إلى جوار الأفلاطونية والمشائية

حوالى سنة ٣٠٠ ق.م. ونرى كيف ترتبط النظريات الرواقية والايقورية بالآراء السابقة على سقراط . أما نظريات الرواقين والايقوريين الأخلاقية فسنرى أنها كانت إمتداداً - بطريقة ما - لموقف سقراط والقورينائيين والسكيبين

الثانية : نلحس في هذه الفترة سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية ،

ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثه ، وكذلك ظهور الأفلاطونية فيما بعد ، وسيطرة التصوف والأفكار الشرقية على نتاج مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي

الفلسفة السابقة على سقراط

(العالم الخارجي محور الفكر الفلسفي)

قامت الحركة الفلسفية الأولى عند اليونان على أكتاف أفراد من عائلات كانت لها مراكز ممتازة في المجتمع اليوناني . لذلك كان هؤلاء الأفراد يشتغلون بالفلسفة إلى جانب ممارستهم للنشاط السياسي ، ومن ناحية أخرى نجد أن الفلسفة في أول عهدها كانت مرتبطة بالعالم فلم يكن ثمة حد فاصل بين التأمل الفلسفي والبحث التجريبي ، وكانت الفلسفة تضم العلوم المعروفة في ذلك الوقت ، ويلاحظ أن الفلاسفة اعتمدوا في أول الأمر بالنظريات الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر — أي قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنساني ومشكلة المعرفة .

وقد تساءلوا أولاً عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء ، وتمثل هذا الاتجاه في المدرسة الملية عند طاليس وأنكسندريس وأنيكسيمانس ، وتجذبت هذه المحاولة بأسلوب رياضي عند الفيشاغوريين . ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود ، والثبات والعدم ، والضرورة والحركة ، فتصدى هيرقليطس والمدرسة الأيلية لمناقشتها .

أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء وآراء الطبيعيين الأوائل في البحث عن المبدأ الأول للأشياء ، وبددوا أن تصبوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هي أصل الموجودات ، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر واتصالها وتكاثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة ، تمثلت في مواقف كل من أناباذوقليس وديمقريطس وأنكساغوراس .

وعما يسترعى النظر في مواقف هذه المدارس أنها :
أولا : تناولت المادة على اعتبار أنها تتضمن في ذاتها الحياة .
الامر الثاني : هو أن هذه المدارس لم تحاول التعرض لمشكلة الإدراك
الحسنى وعلاقته بالفكر إلا في وقت متأخر عند أنكبساغوراس .

الفصل الأول

المدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعي

إمتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر ، وخصوصاً ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك ، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمى الملاحظة للجو والنجوم ، وقد أدى بهم التعمق فى دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغيرات التى تطرأ عليها ، وقد أحس أرسطو بهذا الاتجاه السائد فى كتابات المدرسة الملطية ، فذكر لنا أنهم - أى أتباع المدرسة الملطية - حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التى تكمن وراء الظواهر الطبيعية .

وإذا كان طاليس قد ارتأى أن الماء هو مبدأ الأشياء جميعاً ، وأنكسندريس قد انتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء هو اللامتناهى ، أو اللامحدود ، وأنكسيارس اعتقد أن هذا المبدأ هو الهواء ، فإن هذه الجلول لم تكن فى حد ذاتها حلولاً حاسمة للمشكلة الطبيعية ، على حد قول أرسطو فى الميتافيزيقا (١) .

- طاليس

حياته :

كان طاليس شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف ، وقد ذكر عنه (هيرودوت) أنه تنبأ مرة بكسوف الشمس ، وقد صدقت نبوءته بالفعل

عند انتهاء الحرب التي كانت مستعرة بين الليديين والميديين . وقد نسبت إلى طاليس عدة أعمال عليية . منها وضعه لتقويم زمني واستخدامه للدب الأصغر في اكتشاف خط سير السفن وقيادتها في البحار ، وقد أورد (ديوجين) عن طاليس مجموعة من القصص تبين مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلية .

ويقال إن طاليس عاش في الجزء الأول من القرن السادس ق.م. وتوفي (٥٤٦ ق.م.) .

مذهبه

هل حقيقة أن المبدأ الأول هو الماء كما قال طاليس وأن المحيط هو مصدر كل حياة ؟ نذكر أولاً أن هذه النظرية تجدها في صورة ساذجة عند هوميروس ، وأن كلمة (المحيط) وردت في كتابات فيرسيدس ، وربما كان طاليس يقصد بهذه الكلمة الإشارة إلى وجود إله لامواه (جمع مياه) الأرض والسماء . لتسامح عن السبب الذي دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ . أدرك هذا الفيلسوف أن الماء ضروري لحياة الإنسان والحيوان والنبات وأن شيئاً ما لا يمكن أن يثمر أو يتوالد بدون الماء ، كما إتينا نجد أن البذور الأصلية لجميع الأحياء تحتفظ بقدر من الرطوبة . ولكي نفهم الخطوط الرئيسية لمذهب طاليس يجب أن نعرض لقول أرسطو بهذا الصدد . يذكر أرسطو أن طاليس هو القائل ، بأن الماء هو العلة المادية للأشياء جميعاً ، وأن الأرض تطفو فوق الماء ، وأن للمغناطيس قوة حيوية ، وأن العالم ملى بالآلهة . .

فما معنى قول طاليس أن الماء هو العلة المادية للوجودات ؟ يقصد بذلك الإشارة إلى أن الماء هو المادة الأولى الخام لجميع الأشياء ، هذه المادة تتشكل بعد ذلك وتتخذ صوراً وهيئات مختلفة . ويجب أن نأخذ قول أرسطو هنا بحذر ، ذلك لأنه وضع المشكلة على طريقته وبأسلوبه الخاص ،

فلسفنا هنا بصدد علة مادية أرسطية ، بل بصدد مادة أولى بسيطة وليست هذه المادة « الهولى الأرسطية » ، بل هى شىء يختلف عنها .

وقد حاول أرسطو ، وثاوفراسطس ، وسمبليقيوس بعد ذلك أن يفسروا قول طاليس بالماء كمصدر للأشياء ، ولكن المؤرخين فيما بعد أخذوا هذه التفسيرات على أنها المذهب الحقيقى لطاليس . ومن ذلك أيضا أن أرسطو نسب خطأ لطاليس فكرة متأخرة منه وهى فى الواقع لشخص يسمى « هيبون » ، من ساموس ، وكان قد قال كطاليس إن الماء مضدر للأشياء ، ولكنه أقام مذهبه على أساس قسيولوجى لتأثر الفلسفة فى عهده بعلم الأحياء والطب ، على عكس طاليس الذى كانت فلسفته - فى قسم منها - متأثرة بالميثولوجيا .

لنحاول بعد هذا أن نتعرف على منهج طاليس الذى أتبعه للبرهنة على مبدئه . كان يريد أن يصل إلى مبدأ أول مادية يفسر به التغيرات المختلفة التى تطرأ على الظواهر الطبيعية . فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة ، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية ، أو إلى مادة جامدة « تراب والتاج » ، ويذكر طاليس أنه رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات فى الطبيعة ، وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إلى الماء ، فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار ، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر ، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب ، كما نشاهد مثلا - على حد قوله - فى تكوين الماء لدينا النيل ، ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد فى البنايع الأرضية مثلا ، ومن ناحية أخرى فقد أوحى إليه ظاهرة التبخر القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على هيئة بخار هى التى تحفظ نار الأجسام الإلهية السماوية .

فهذه إذن خلاصة آراء طاليس وتفسيره الطبيعى للوجود .

تتناول بعد هذا رأيا آخر ينسبه أرسطو إليه وهو قوله : بأن العالم مليء
بالآلهة ، ، وينسب أرسطو هذا القول بأن طاليس ربما يعني بذلك أن للعالم
نفساً ، مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون ، وقد عاش بعد طاليس بوقت
طويل ، وكذلك فسّر المؤرخ أيتيوس هذا القول أيضاً بأن طاليس
كان يقول بعقل للعالم ، وجاء شيشرون أيضاً فيما بعد وقال إن طاليس كان
يقول بعقل إلهي أوجد الأشياء من الماء . وعلى الجملة فإنه يمكن أن يقال إن
هذه العبارة التي وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه الذي كان سائداً
بين الفلاسفة الطبيعيين آنئذ ، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة (١)
ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس
باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسساً للدرسة الملطية الفلسفية ،
ومثل هذه العبارة تنسب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة ، لذلك لا يمكن الاستناد
إليها لتكوين أحكام فلسفية عامة ، وعلى أي حال لسنا ندرى على وجه التحديد
هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة
الالهية أو العقل أو نفس العالم . أما الذي فعله طاليس حقاً فهي تلك المحاولة
الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي ، والنظر
إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود .

٢ — أنكسندريس

كل ما نعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن ثيوفراستس الذي ذكر أن
أنكسندريس كان صديقاً معاصراً لطاليس ، ولكن سمبليقيوس

(١) Animisme وهو وقت أول فكرة يرى أصحابها أن الشعور ينبثق في جميع أشكال
المادة ، وأن الطبيعة مليئة بالنفوس التي لا تحمل فقط في الحيوان والنبات بل في الجهاد أيضاً .

يقول إنه تأييده وخليفته ، وذكر أيضا أن انكسندريس يقول بأن اللامتناهى ، هو العلة المادية والعنصر الأول في وجود الأشياء جميعا ، ويرفض القول بأن هذا اللامتناهى ماء أو أى عنصر آخر ، إذ أنه في نظره جوهر يختلف عن كل هذه العناصر . وهذا اللامتناهى أزلي لازم له تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة في هذه السماوات . والحركة الأزلية هي أصل هذا العالم ، ولكن انكسندريس لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليومية للعالم ، كما فعل أرسطو فيما بعد ، ولم يوضح أيضا حقيقة التغير أو التحول في المادة ، وهل هو مصدر الأشياء ؟ بل قال فقط إن الاضداد تنفصل شيئا فشيئا عن الجسم اللامحدود ، وهكذا تتكون الأشياء . هناك إذن - على رأى انكسندريس - شيء أزلي لا يفتى هو مصدر الأشياء جميعا وترجع إليه هذه الأشياء ، فهو معين لا ينضب ، ترجع إليه بواقى الموجودات لتعود ثانية فتصبح موجودات خيرة .

والواقع أن موقف انكسندريس تطور طبيعي لفكرة طاليس ، لقد رأى انكسندريس أن الماء لا يمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات ، ولابد أن تكون العلة الأولى شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الاضداد ، وإذن فقد قال باللامتناهى السابق على العناصر ، أما هذه المادة اللامحدود - وهي غير الهيولى التي تكلم عنها أرسطو فيما بعد - فإنها تشمل على الاضداد ، ويظل النزاع مستمرا بين هذه الاضداد ، إذ أن كلامها يحاول التغلب على ضده ، فيتنقلب الحار على البارد في فصل الصيف مثلا ، ويحدث العكس في فصل الشتاء ، وينتهي هذا الصراع في الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى في المادة الأولى أما فكرة صدور عوالم متعددة عن هذا اللامتناهى فقد أثارت

مناقشة بين مؤرخي الفلسفة ، فهل تصدر هذه العوالم المختلفة في وقت واحد ، أم أن كل عالم يصدر على حدة ويليه عالم آخر وهكذا ؟ وقد فهم آيتيوس هذه العوالم على أنها الآلهة .

٣ - انكسيميا تيس .

قال عنه ثاوفراسطس إنه كان زميلا ومعاصرا لانكسمنديس وإنه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لا متناه ، وقال على العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء ^(١) . ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعا بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية ، وهذا الهواء ليس مرئيا لنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته . والهواء في حركة دائمة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما ، واختلافه في الموجودات المتكررة يكون بفعل التكاثف والتخلخل ^(٢) ، فعندما يتمدد يتخلخل ويصبح نارا ، وعندما يتكاثف يصبح رياحا ، وعندما يتلبد يصبح سحبا ، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء ترابا ، وإذا تكاثف هذا التراب فوق ذلك أصبح صخرا . وإذن فالتغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول هي تغيرات كمية . وقد قال أنكسياليس أيضا بفكرة تعدد العوالم ، واختلاف المؤرخون في تفسير قوله بالهواء كبدأ أول ، وهل يقصد بهذا القول « الله » لأنه أردف صفة الألوهية إلى الهواء ؟ أم أنه يقصد بالهواء ظاهرة طبيعية بحثة ؟ ولكن من المؤكد أنه يتكلم عن الآلهة الذين يأتون إلى الوجود في فترات مختلفة ثم يختفون كما ذكر عنه ذلك القديس أوغسطين فيما بعد . وبحمل القول إنه كان

(١) Pneuma — Souffle النفس

(٢) التكاثف والتخلخل Condensation and rarefaction

لأنكسيانس تأثير على التلامذة فيما بعد ، وعلى الأخص على النريين منهم .
وكان مذهبه أيضا نتيجة حتمية وتطورا طبيعيا لآراء المدرسة الملطية ، فهو يعد
بالفعل آخر مثل لهذه المدرسة ، والمعبّر الحقيقي عن نظرياتها في تفسير السكون ،
إذ أن فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختبرت في عهده لتصبح فيما بعد التفسير
السائد للظواهر "البيعية في الوجود" .

الفصل الثاني

الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى

الفيثاغورية فلسفة رياضية كوفية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن ، وتعبد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية . وقد تضاربت الأقوال حول منشئها ومريديها ، وأصبح من العسير حقا أن تميز بين الحقيقة والخيال فيما يورده المؤرخون من أساطير عنها ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هذه الجماعة كانت تدين بتعاليم سرية يحرم على أتباعها إذاعتها على الجمهور ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن الفيثاغورية كطريقة صوفية ، قد تداخلت مع تعاليم الأورفية ، ولم يكن من الممكن التمييز التام بين تعاليم كل من النحلتيين إلا عن طريق ما التزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضى للوجود .

وثبت أمر لا يجب إغفاله ، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت في موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفى عند اليونان ، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن اتجه إلى المحسوس الخارجى يتلصص الحقيقة فى ثناياه ، اكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين ، وأن الرياضة هى التى تترجم عن هذا النظام ، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهذا الدور ، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط كما سنرى . وهنا نجد أن الفلسفة قد تخطت دور الطفولة المبكرة فنقلت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقته وتجاوزه إلى نوع من التجريد الوسيط وهو التجريد الرياضى . وسنرى - فيما بعد - كيف تتخطى هذا التجريد إلى درجة أبعد منه مدى عندما تستخدم التجريد الميتافيزيقى فى بحث قضايا الوجود ومشاكله .

وإذن فلا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته الفيثاغورية في تاريخ الفلسفة اليونانية رغم ما يحيط بها من أساطير وقصص خيالية .

وأهم مصادرنا عن فيثاغورس وطريقته ما أورده الاتباع والمريدون مثل أرسطوكسينوس (١) ، وقد كان على صلة بالطبقة الأخيرة من الفيثاغوريين وذكر عنهم بحمل آرائهم العالية . وثمت طائفة ثانية من المؤرخين للفيثاغورية وهم المعاصرون لفيثاغورث أو الذين خالطوا أتباعه عن كثب ، ومن هؤلاء نيجد إكسانوفان الذي ينتقد فيثاغورس بشدة بسب قوله بالتناسخ (٢) وهرقليطس الذي وجه إلى الفيثاغوريين وإعتقاداتهم نقداً مريراً . وأما أنباذرقليس فانه يصور فيثاغورث كشخص يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة .

أما الطائفة الثالثة من المؤرخين للفيثاغورية فهم المتأخرون ، ونخص بالذكر منهم فورفوريوس وبامبليخوس الأفلاطونيين المحدثين ، وكذلك ديوجين اللايرسي . هؤلاء يسمون لنا بصورة أسطورية مكتملة لشخصية فيثاغورس الذي عرفت عنه طائفة من المعجزات والحوادث .

ونحن نعرف أيضاً أن أفلاطون اهتم بالفيثاغورية سواء من ناحية تعاليمها الرياضية أو من ناحية مبادئها الروحية ، ومع ذلك فقد أشار أفلاطون إلى فيثاغورس في الجمهورية مرة واحدة (٣) حيث ذكر أن فيثاغورس هذا قد اكتسب حبة أتباعه ومريديه ، وأنه كانت له طريقة خاصة عرفت عنه

(١) Aristoyenos of Tarsus

(٢) يذكر هيرودوت أن فيثاغورس استعار نظرية التناسخ من قدماء المصريين

(٣) الجمهورية - الكتاب العاشر ،قرة 600b

رسميت ، بالفيثاغورية ، وقد كانت موجودة في عصر أفلاطون .

وقد أشار أفلاطون أيضاً إلى الفيثاغوريين كجماعة في موضع آخر من الجمهورية (١) حينما ذكر أنهم يربطون الموسيقى بعلم الفلك ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن أفلاطون يورد أسماء بعض الفيثاغوريين في محاوراته دون أن يشير إلى صفتهم وذلك مثل : إيشكراتس ، وفيلولاوس ، وتيماوس ، بل إنه يجعل اسم تيماوس ، عنواناً لمحاضرة كاملة عن تكوين العالم الطبيعي ، ويورد فيها بمحل نظريات العلم الطبيعي في عصره مختلطة بأراء الفيثاغوريين الطبيعية والناضة .

ويبدو أن أرسطو أيضاً كان متحفظاً في ذكر أخبار الفيثاغوريين وآرائهم رغم أنه ألف رسالة صغيرة عنهم لم يصلنا منها سوى بضع فقرات . وهو يشير إلى الفيثاغوريين بقوله : إنهم رجال من إيطاليا يسمون بالفيثاغوريين . ونجده حينما يتعرض لنقد نظرية المثل في الميتافيزيقا ، يرجع نظرية المشاركة الأفلاطونية إلى نظرية المحاكاة الفيثاغورية . على ما سيتضح لنا حين الكلام عن نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية .

تبين لنا إذن كيف تضاربت الأقوال عن حقيقة مذهب الفيثاغوريين وتعاليمهم ، وقد أشرنا إلى أنهم كانوا يتمسكون بسرية معتقداتهم ، ولهذا لم ترد إلينا كتابات فيثاغورية قديمة تلقى الضوء على آرائهم . وقد كان فيثاغورس يحرم كتابة أقواله ، ويكتفى بما يلقيه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريدون ويحتجون بها ويستندون إليها في مواجدهم الروحية . ولم يتيسر تدوين هذه الآراء إلا في وقت متأخر وفي عهد مدرسة الإسكندرية بالذات .

حياة فيثاغورس :

قضى فيثاغورس الشطر الأكبر من حياته الأولى في ساموس ، في ظل حكم بوليسكراتيس (٥٣٢ ق . م) وكان أبوه يدعى ميساركوس ، وقد ذكر هيرودوث وغيره من المؤرخين أن فيثاغورس قام برحلات عدة إلى مصر وغيرها من بلاد العالم القديم ، ولكن ستاراً من الشك مازال يحيط بهذه الروايات المتضاربة عن أسفار مؤسس الفيثاغورية . على أنه من المؤكد أن فيثاغورس فر هارباً من طغيان بوليسكراتيس حاكم ساموس — كما يذكر أريستوكسينوس — واستقر به المقام في أفريطونا حيث أسس جماعته الصوفية . وقد كانت جماعة ذات أغراض دينية في نشأتها الأولى ، فلم تكن تستهدف التدخل في شئون الحكم والسياسة كما ذكر بعض المؤرخين الذين يستدلون على ذلك بما آلت إليه الطريقة الفيثاغورية بعد ذلك من تدخل في السياسة وحجب للولايات في إيطاليا .

وقد كان فيثاغورس — وهو أيوني النشأة — يوجه تعاليمه إلى الآخرين ويدير ظهره للحزب الأرستقراطي ، مهمل المثل الأعلى الإسبرطي الذي كانت تشرده المدرسة السقراطية ، جاعلاً غاية طريقته التطهر والمجاهدة للوصول إلى مرتبة القداسة الروحية . الأمر الذي نشأ منه تقارب حقيقى بين الفيثاغورية والأورفية ، رغم أن الفيثاغوريين كانوا يتجهون في عبادتهم إلى الإله أبولو ، بينما كان ديونيسوس ، إله الأورفين .

وعلى الرغم من أن التعاليم الأساسية للفيثاغورية كانت ذات طابع ديني بحث كما ذكرنا — إلا أن اتباع هذه الطريقة تسلطوا — فيما بعد — على المدن الآخية ، وتدخلوا في شئونها ، فآدى ذلك إلى إحراق بيوتهم وطردهم من إيطاليا واضطر فيثاغورس نفسه إلى الرحيل إلى بلدة ميتابونتيوم واستقر

به المقام فيها إلى آخر أيامه حيث توفي سنة ٤٩٦ ق. م . على أن أتباعه ما لبثوا أن عادوا إلى إيطاليا بعد ذلك ، وعاودوا التدخل في شئون الحكم وكان لهم تأثير عظيم في سياسة المدن وتسيير شئونها إلى عهد متأخر .

تعاليم الفيثاغوريين

لقد اختلطت تعاليم الفيثاغوريين الروحية بأرائهم العلمية ونظرياتهم الرياضية ولكن غلبة الاتجاه الرياضي على أتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخين يطلقون اسم " فيثاغوري " على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب ، أما التعاليم أو الوصايا الروحية التي عرفت عن هذه المدرسة فأهمها اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ، ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين البهيمية ويمتنعون عن أكل اللحم ، ويذكر بعض المؤرخين أنهم كانوا يمتنعون فقط عن أكل لحم الحملان وثيران الحرث ، وما ذبح على النصب من قرابين مقدمة للالهة . ومن وصاياهم : إمتنع عن أكل البقول - لا تخطئ بما يسقط على الأرض - لا تلبس ثياباً أبيض - لا تكسر الخبز - لا تدبر فوق عارضة طريق - لا تأكل من رغيف يأكله - لا تقطف زهرة من أكليل - لا تجلس على كيل - لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد - لا تترك آثاراً مقدرة على الرماد المحترق بل سو الرماد لتضيق آثار القدر من على الرماد - عندما تنهض من السرير لا تترك آثاراً ضغط جسمك عليه .

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضموا تعاليمهم الكثير من آراء اللاهوتيين وعترقي السحر والمؤمنين بالخرافات في عصر ما قبل الفلسفة . وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزاً لتعاليم باطنية عميقة الجذور بما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريته ويتناقلون فقواه بين الأتباع والمريدين بما يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية .

وإذا كان الفيثاغوريون قد وجهوا اهتمامهم الأول إلى الرياضيات والأعداد فكيف يمكن الربط بين أبحاثهم الرياضية وممارستهم لهذه التعاليم التي يغلب عليها طابع الغيبيات والخوارق ؟ إن أرسطو يؤكد أن الفيثاغوريين رغم اهتمامهم بالرياضيات لم يتخلوا قط عن ممارسة الخوارق والمعجزات مثل فرسيدس .

وإذن فقد كانت الطريقة التي أسسها فيثاغورس تجمع بين حياة التقشف والرياضة الروحية والفكر الرياضي ، وكانت عقيدة التناسخ هي محور تعاليم فيثاغورس وعليها تدور مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية .

١ — عقيدة التناسخ :

لقد سبق الأورفيون الفيثاغوريين في القول بالتناسخ بحيث أننا نشك كثيراً فيما أورده هيرودوت من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين القدماء ، إذ أنها كانت منتشرة في البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها الفيثاغوريون ، ولو أن الأورفيين قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التي تورخ نشأة الأورفية وانتشارها في العالم اليوناني .

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب ، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة . وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في العناية التي يستهدفونها من التناسخ — وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد أي من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة ، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الخس وسائر العلائق الأرضية — إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعاً عقلياً أخلاقياً عند الفيثاغوريين .

وقد أشار هرقلطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة : الحياة النظرية والحياة العقلية وحياة التأمل والمكوف على الذات (١) : ومهما كانت صورة الحياة التي نحيها إلا أننا يجب أن نعلم بأننا غرباء في هذه الدنيا وأن الجسم الذي يربطنا بها إن هو إلا مقبرة للنفس ، ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار ، فأنحن إلا قطع في كنف الإله ، هو راعيها ، ومن ثم فليس لنا الحق في الهروب بدون مشيئة .

ويضرب فيثاغورس مثالا بين فيه أنواع الحياة الثلاث : فيقول انه يوجد ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة من الناس الذين يهرعون إلى الألعاب الأولمبية : وأحسن صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء . وأعلى منهم درجة ، الأفراد المتبارون في الألعاب ، أما الصنف الثالث وهم الذين يأتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والاسمى مكانة . فكان الذي يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق دون غارستها يعتبر في نظر فيثاغورس أنقى في درجة التطهر من جميع أصناف البشر ، فالعلم إذن على مختلف ميادينه هو الصورة المثلى للتطهر ، والرجل الذي يهب نفسه للعلم هو المحب للحكمة وهو الفيلسوف الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد . وهكذا ينجح فيثاغورس في الربط بين تعاليم الديانة واتجاهه العلمي

ولكن كيف يتم التطهر ؟ أو بمعنى آخر كيف يتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

(١) Apolauistic life ، وقد استخدم أرسطو هذا التعبير الثلاثي في مباحثه الأخلاقية (م. ب. ب) .

يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح ، أن يتلقى تدريباً منظماً ، وأن يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يومياً ليختبر جوانبها وأعوارها ؛ ويقول أفلاطون في فيدون (١) : إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلي هو أسمى صور التطهر ، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس في حياتها هذه قبل الموت البدني . وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس ، وقمع نزوات البدن ، ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد ، وتتغلب على كل ماله علاقة بالحس والمحسوس . وقد رتب المتأخرون من الفيثاغوريين لكل من النفس والبدن أساليب خاصة للتطهر من المؤثرات الخارجية . فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية ، أما تطهير البدن فإنه يتم بممارسة الرياضة الجسدية والطب . ويلاحظ من ناحية أخرى أن فكرة الأخوة التي نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم في التناسخ ، ذلك أنهم يرون أن الموجودات كلها بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق ، وأنه في مرحلة الولادات قد تنقص النفس جسم حيوان أو إنسان آخر أو نبات مثلاً . وكان من نتائج مذهبهم هذا أن اعتبرت المرأة في مجامعهم مساوية للرجل ولها نفس الحقوق ، وكذلك ظهر اتجاه إلى معاملة العبيد معاملة إنسانية ، ومن الناحية الاجتماعية أيضاً نجد أن الفيثاغوريين كانوا لا يميزون بين الأفراد إلا من حيث مواهبهم ، فهم يصنفون الناس حسب طباعهم وسماتهم ، وقد تحقق هذا التدرج بين الناس في التناسخ ، ذلك أن الصورة الجسدية التي تتخذها النفس في ولاداتها المتعاقبة تعتمد إلى حد كبير على نوع الحياة التي مارستها من قبل . ويرى الفيثاغوريون

أن أعلى درجة في الوجود الأرضي هي درجة « الشاعر المغنى » ، يليه في الدرجة « الطبيعي » ، ثم « الأمير » ، وبعد أن تمر النفس بحيوات متعاقبة تعود مباشرة إلى مقام العبلة التامة .

ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة « التطهر » جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين للناس في حياتهم الروحية ، أو بمعنى آخر موجهين للشعب في حياته . بما حفزهم إلى التطلع إلى الحكم - رغم أنهم كانوا يؤلفون جماعة دينية - وقد كانت لهم بالفعل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية ، حتى تغلب عليهم الحزب الديمقراطي فأعمل فيهم القتل والاحراق فأثروا الفرار ثم ما لبثوا أن عادوا ثانية على ما ذكرنا .

٢ - آراء فيثاغورس العلمية :

اهتم فيثاغورس بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة في عصره ، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات ، إذ كان غرضه من الإشتغال بها مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من أدران البدن ، من حيث أن الفكر الرياضي يعتبر نوعا من التجريد العقلي الذي ينصب على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها . ولما كان من المتعذر التمييز بين آراء فيثاغورس نفسه وآراء تلاميذه فإننا سنجمل القول في آراء المدرسة الفيثاغورية في عهدها الأول الذي استمر إلى النصف الثاني من القرن الخامس ق. م.

ومن أهم آراء هذه المدرسة اعتقاد أتباعها بأن الأعداد مبادئ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها . ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا

إلى هذا المبدأ نتيجة لدراساتهم الموسيقية (١) .

فلقد أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازقة ، فاستنتجوا أن التوافق أو الانسجام الموسيقي Harmony تحدده نسب رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتعتبر طبقة اللحن الموسيقي .

وقد أدى بهم هذا الكشف في ميدان الموسيقى إلى أن يتساءلوا :
إذا كانت الاصوات الموسيقية يمكن أن ترد إلى أعداد ، فلماذا لا يمكن أيضاً أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد ؟ أو بمعنى آخر كأنهم يقولون : إذا كنت قد نجحنا في رد الاصوات الموسيقية إلى أعداد وهي في آخر الأمر إحساسات صوتية مثلها مثل الإحساسات الأخرى التي تنقل إلينا حقيقة الموجودات الخارجية ، فإنه ليس من العسير أن نجد ترجمة رياضية عن سائر ما نقابله من الأشياء الخارجية ، ذلك أنه توجد حتماً أوجه كثيرة للتشابه بين الأشياء والأعداد ، وعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التي تقربها الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية .

(١) اكتشف الفيشاغوريون ما يسمى « بالطبقة » في الموسيقى Octave فثبت وجود توافق أو نسبة توافقية بين ١٢ ، ٦ وهي الثماني . أما النسبة التوافقية بين ٨ و ١٢ فهي الخامس وكذلك النسبة بين ٨ و ٦ هي الرباعي . ومن ثم فإن الانسجام في الألحان أعاد يرجع إلى التوسط التوافقي octave الذي كشف عنه الفيشاغوريون The harmonic stands in close relation to the discovery of the octave.

وبذلك ترجم الفيشاغوريون الألحان بلغة رياضية بتطبيق هذه النسب التي اكتشفوها على أطوال الأوتار التي تصدر عنها الألحان .

ولسكن أرسطو قد ذكر أن الفيثاغوريين لم ينجحوا في تطبيق مذهبهم القائل بأن الأشياء أعداد ، واكتفوا بإيراد أمثلة قليلة للتدليل على صحة مذهبهم . فذكروا مثلاً أن العدد سبعة يشير إلى الزمان الحقيقي الثام ، والعدد أربعة يشير إلى العدالة والعدد ثلاثة يشير إلى الزواج .

وعلى أية حال فإن اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية بقي محدود أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية كان حافزاً لهم إلى إقراض وجود مبدأ غير مادي (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار) . أي أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود ، والمحدود هنا هو العدد أو الصورة أما اللا محدود فهو المادة ، وتكلم الفيثاغوريون عن اللا محدود المتفسر مثل أنكسيماندرس ، وأشاروا أيضاً إلى أن المحدود هو النار ، أما اللا محدود فهو الظلام ، فلهذا إن مبدآن كما يتناول بارمنيدس : النار والظلام أي المحدود واللا محدود ، وسعى كيف يستغل أفلاطون هذه الفكرة في وصفه للثال بانه خليط ، في محاوره فيليوس . وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون ولعالم السماء فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون ، بل قال أحدهم وهو بطرون Petron بوجود ١٨٣ عالماً مرتبة على هيئة مثلث ، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية وبينها مسافات ثلاث تشبه النسب التي اكتشفوها في الألحان الموسيقية ، وهي : الرباعي والخماسي والثنائي ، وبذلك أثبتوا أن تمت السجما بين الأفلاك السماوية السكروية الشكل .

وخلاصة القول أنه يرجع إلى الفيثاغوريين الفضل في بيان كيف أنه يمكن التعبير عن المتصل المكاني بنسب عددية بسيطة ، الأمر الذي أدى إلى توضيح فكرتنا عن الأضداد والتعبير عنها رياضياً وذلك كما في تمييزنا رياضياً بين الحار والبارد ، والصوت المنخفض والصوت المرتفع .

وكذلك يرجع اليهم الفضل في اكتشاف فكرة الوسط الحسابي والوسط العدل واستخدامها في تعيين السلوك السوي على ما سنرى عند أرسطو .

على أن أقول الفيثاغوريين بأن الأعداد مبادئ الأشياء لا يعني أن هذه الأعداد هي الماء والهواء والنار والتراب أي العناصر الأربعة ، ذلك أن العدد كان في نظرهم شيئاً غير الماء الذي قال به طاليس أو اللامتناهي الذي قال به أنكسمنديس ، أو الهواء الذي قال به أنكسيانس ، إذ أنه شيء مضاد للمادة متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها ، فهو الذي يحدها ويشكلها . ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التي قال بها السابقون عليهم لا على أنها مبادئ للموجوات ، بل على أن لها مبادئ أسبق منها إلى الوجود وهي الأعداد ، وقد بحث الفيثاغوريون في طبيعة هذا المبدأ ، العدد ، فوصلوا إلى التمييز بين المستقيم وغير المستقيم ، بين الوحدة والثنائية ، وانتهوا من ذلك إلى العدد عشرة (١٠) وهو عدد مقدس عندهم ، وكانوا يقسمون ببعض هذه الأعداد الداخلة في تكوين العدد (١٠) مثل (١ + ٢ + ٣ + ٤) وكانوا يضعونها في نقط على شكل هرمي (١) ، وقد انتهوا من بحثهم في العدد إلى التعرض لمشاكل الهندسة ، فأروا أن الخطوط تتكون من النقط وأن السطوح تتكون من الخطوط ، وأنه من السطوح تتكون الأجسام ، وتكلموا أيضاً عن المثلث القائم الزاوية . ولا يمكن أن نعرف بدقة هل تكلم فيثاغورث

(١) العدد عشرة في شكل هرمي .

عن كروية الأرض أم أن بارمنيدس هو أول من تكلم عنها، ولكن المعروف أن بارمنيدس هذا كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية، فيمكن إذن أن يكون قد نقل هذه النظرية عن فيثاغورث.

وقد ظل أتباع فيثاغورث يهتمون بالدراسات العلمية، مع استمرارهم في ممارسة عقيدتهم في التناسخ، وذلك في جو من السرية التامة. وكان منهم مهندسون ورياضيون وأطباء تأثرت بهم المدارس الفلسفية فيما بعد ولا سيما أفلاطون.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن حياة التقشف والتطهر التي ألزموا أنفسهم بها، وأسلوب المجامعات الروحية التي عانوها، وعكوفهم على التأمل والكشف كل هذا كان له تأثيره الواضح فيما بعد على تعاليم الفرق الصوفية من وثنية ومسيحية وإسلامية بحيث أننا نجد بعض الفرق الإسلامية — التي البتة مذهبها بالتيار الباطني — تضع فيثاغورس في مرتبة «الحكيم المتأله» كما أفلاطون، وتدخله في سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق (١).

الفصل الثالث

المدرسة الإيلية وهرقليطس

(نشأة ما بعد الطبيعة)

تتضح أسس مدرسة بارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة كل من إكسانوفان وهرقليطس .. وذلك أننا نجد في فلسفة بارمنيدس استقراراً وتطوراً لموقف إكسانوفان في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وفي الثبات والحركة، والوجود والضرورة، هذه المشاكل التي تناولها المدرسة الإيلية بالتفصيل، وتتخطى بذلك مشكلة المدرسة الأيونية التي كانت تبحث عن العناصر الأولى للوجود المادي.

وقد كانت فلسفة بارمنيدس رد فعل معارض لموقف هرقليطس في التغير الدائم، ولكن طبيعة المشاكل التي يعرض هرقليطس عن الوجود والتغير جعلته يقترب إلى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية، كما يقترب في نفس الوقت من المدرسة الأيونية لقوله بأن النار هي المقوم المادي المحدم للوجود.

(١) — هرقليطس ٤٧٥/٥٤٠ ق. ٤٠٠

ينحدر هرقليطس من أسرة نبيلة في مدينة أفيروس وقد تميزت شخصيته بطابع أرسقراطي، فكان يميل إلى العزلة ويحضر الاحتقار العامة، وحتى مشاهير التاريخ لم يسألوا من سخرته وانتقاده فقد شنع على هيروdotus

وهزيود وفيثاغورس ، لانهم في نظره يضللون الناس بالخرافات والاساطير ، وكان هرقليطس يرى أن الاساطير الدينية لا تستحق الاحترام والتقديس .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هرقليطس كان فيثاغورى المذهب قبل أن ينشئ مذهبه الخاص به ، ويستدلون على ذلك من أنه كان تلميذا للفيثاغورى هيبوزس Hypposus وأن أفلاطون يشير إلى اسمه بين شخصيات فيثاغورية معروفة ، ولكن يامبليخوس في كتابه عن حياة فيثاغورس ، ينكر صراحة انتساب هرقليطس إلى الفيثاغوريين ، ويبدو أن المؤرخين لم يتمكنوا من إعطائنا صورة كاملة عن حياة هذا الفيلسوف وذلك لأنه لم يؤلف غير كتاب واحد عن الطبيعة ، كما يذكر ديوجين اللايرسى في كتابه عن حياة الفلاسفة ، وأن هذا الكتاب الوحيد لم تصلنا منه غير فقرات مقتضبة ، ويقال إنه أهداه إلى معبد أرتميس وأنه قسمه إلى ثلاثة أقسام : عن العالم وعن المهارة السياسية وعن اللاهوت .

أما أسلوبه فقد كان غامضا مفعما بالرموز والعبارات المبهمة ولهذا فقد لقب بالفيلسوف الغامض .

مذعبه (١) :

يرى هرقليطس أن الاشياء في تغير مستمر ، وأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر ، فكل شيء في ميلان مستمر

(١) آثارنا إن نورد هنا بعض فقرات هامة عما وصلنا من كتابات هرقليطس . نقلا عن الترجمة العربية لكتاب فيليب ويلرايت عن هرقليطس في العالم اليوناني ، وقد عني ويلرايت بجمعها وترجمتها عن اليونانية ومحاولة تفسيرها لأعطائنا صورة تقريبية عن مذهب هرقليطس . وقد صدرت الترجمة

ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه في
نهر واحد مرتين لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين ، ونحن موجودون

= العربية مسع تعليقات مستفيضة عن أثر هرقلطس في تاريخ الفكر الفلسفي
العام في مؤلف واحد أخرجه دار المعارف للأساتذة : على سامي النشار ومحمد
على أبو ريان وعبد الرحمن الراجحي .

فقرات مختارة من أقوال هرقلطس حسب ترتيبها في الأصل

أولاً : منهج البحث

٢ - ينبغي أن نترك أنفسنا بقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن
الكلمة والأرغوس ، عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكان لكل
منهم عقله الخاص .

٣ - إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٩ - ينبغي على الناس جميعاً أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠ - إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلاً ، وأن الحكمة تكون في
التحدث بالحقيقة والعمل بها ، والاهتمام بطبيعة الأشياء .

١٧ - إن الطبيعة تحب أن تختفي .

١٨ - إن الإله الذي يتزل وجهه في دلفي لا يتحدث ولا يخفي شيئاً ، لكنه
يعطي رموزاً .

ثانياً : السيلان العام :

٢٠ - كل شيء ينساب ولا شيء يسكن ، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم

على الثبات .

٢١ - إنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياهها جديدة

تنساب فيه باستمرار .

٢٢ - الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويخف الرطب ،

ويتحول الجاف إلى رطب .

٢٣ - إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

وغير موجودين ، وكما يوجد الواحد عن الأشياء جميعا ، كذلك الأشياء تصدر عن الواحد ، والله هو النهار والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام

== ٢٤ - الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٦ - ينبغي أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل وأن كل الأشياء لا بد أن تخضع لجبرية الصراع .

الثالث : عمليات الطبيعة :

٢٨ - هناك مبادلة بين جميع الأشياء والنار ، وبين النار وجميع الأشياء ، كالمبادلة بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩ - إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، ولكنه وجد وهو موجود ، وسوف يستمر في الوجود ، نارا أبدية تشعل نفسها بنسب منتظمة ، وتخبو بنسب منتظمة .

٣٠ - النار وجهان هما : الجوع والشبع .

٣١ - إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنها تتقدم وتقهقر .

٣٢ - إن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٤ - النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٤٠ - ليس العالم الاكل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية ،

رابعاً : النفس الانسانية :

٤٣ - النفس هي البحر الذي عنه يصدر كل شيء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسمية ، ثم إنها في حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ - تبخر النفوس بما هو رطب .

٤٦ - النفس الجافة أحسن وأكثن حكمة .

والحرب والجوع وأشبع والنار ، وهى ماهية الاشياء جميعا ، وهذا العالم لم
تصنعه الآلهة أو البشر ، ذلك أنه وجد هكذا ، وسيستمر هكذا ، وهو نار حية .

== ٤٧ - تجدد النفوس لنتها فى أن تصير رطبة .

٤٩ - إن موت النفوس أن تصير ماء ، وأن موت الماء أن يصير أرضا ،
وعلى العكس من ذلك يأتى الماء من الأرض ، وتأتى النفوس من الماء .

٥١ - من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ؛ وكل ما تريده سيكون على
حساب النفس .

٥٢ - ليس من الخير أن تحدث الاشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٦ - التعصب هو الداء المقدس .

خامسا : فى النظرية الديلية :

٦١ - ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقى ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٣ - إن ما هو إلهى تخطئه ملاحظة الناس . وذلك بسبب شكهم .

٦٤ - بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوغوس)
فإنهم يجعلون أنفسهم ضدها .

٦٦ - إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح القانون خالدين وكلاهما يعيش
بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .

٧١ - إن العدالة سوف تداهم الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .

٧٢ - إن النار - فى تقدمها - سوف تحكم كل الاشياء وتتغلب عليها .

٧٣ - كيف يستطيع الانسان أن يخفى عما لا يسكن أبدا ؟

٧٦ - الهائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المعربدون ، والمشاركون فى
الاسرار ! إن الذى يعتبر بين الناس أسراراً إنما هو طقوس غير مقدسة .

٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصائية عروض شائنة ، ولو لم تكن

تفعل فى شرف الإله ديونيدسوس ، ولكن ديونيدسوس ، الذى فى شرفه يهذون
ويقيمون أعياداً كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .

==

والسبب الذي دعاه إلى القول بأن النار هي العنصر المكون للوجود هو أنها أقل العناصر ثباتاً . وهو لا يقصد بالنار هنا اللهب فحسب بل أيضاً الدفء والحرارة على وجه العموم ، ولذلك فقد سماها « البخار المتصاعد » .

٧٨ - حين يكونون مدلسين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كذلك الذي يمشى في الوحل ويفسل نفسه بالوحل ، ولو لاحظته أي من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لأعتبره مجنوناً . (يشير هرقليطس في هذه الفقرة وفي الفقرتين السابقتين إلى الأورفيين) .

سادساً : الإنسان بين الناس :

٨٠ - التفكير مشترك بين الجميع .

٨١ - ينبغي على الناس أن يتحدثوا بوعي عقلي ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك بين الجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغي أن يكونوا أشد تمسكاً ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهي واحد ، يفرض نفسه حسب إ شاء ، ويكفي كل الأشياء ومع ذلك فهو أكثر منها .

٨٢ - يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .

٨٤ - إن شخصاً واحداً أفضل عندي من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .

٨٥ - إن أفضل الناس يفضلون شيئاً واحداً على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتختم الدهماء أنفسهم كالماشية .

٨٨ - أن تظنم الإفراط أكثر ضرورة من أن تظنم تاراً .

٨٩ - من المضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء كي يصبح محكوماً بها .

٩٢ - يخدع الناس في معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس - بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق .

٩٣ - ينبغي أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يحلده .

٩٤ - يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم

يشبه الآخر .

وتتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها ، وهكذا ، ولما كان لا يوجد
أى شيء ثابت على الإطلاق ، فلا توجد إذن أى صورة باقية ، إذ كل

سابعاً النسبية والتناقض :

٩٨ - إن الاختلاف يجلب الائتلاف . ومن الاختلاف يأتى أجمل ائتلاف .

٩٩ - بالمرض تظهر الصحة ، وبالشريط يظهر الخير بجملة للسروو وكذلك بالجوع
يظهر الشبع ، وبالتعب تظهر الراحة .

١٠٠ - ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .

١٠٤ - أجمل فرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو فرداً اذا
قورن بالإله : فى الحكمة والجمال وكل شيء آخر .

١٠٦ - كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ،
يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .

١١٠ - إتنا نخوض ولا نخوض فى الأنهار نفسها .

١١٢ - إن العظام التى تصلها المفاصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت
واحد . ولكي تكون فى اتفاق لابد أن تخالف ، فإن الموافق هو المخالف .

فالوحدة تأتى من كل الجزئيات الكثيرة ، وتأتى كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣ - إنه نفس الشيء أن تكون حياً أو ميتاً ، مستيقظاً أو نائماً ، يافقاً أو
هرماً . فالمظهر الأول فى كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح
الأول بنقض مفاجئ غير متوقع .

١١٤ - أن هزيود الذى يتقبله كثير من الناس على أنه معلم الحكيم لم يفهم
طبيعة النهار والليل . لأنها شيء واحد .

١١٥ - إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت

ثانياً : الائتلاف الحقيقى :

١١٦ - الائتلاف الحقيقى خير من الائتلاف الواضح .

١١٨ - لا تسمعوا إلى بل إلى الكلمة (اللوغوس) ان من الحكمة أن ندرك

أن كل الأشياء واحد .

شيء في تحول مستمر من حالة إلى ضدها ، فالشيء الواحد يتضمن في ذاته الاضداد جميعها ، والصراع قانون العالم ، والتنازع أبو الأشياء ، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ، ويتحكم القانون الإلهي والقدر والحكمة والبقاء الكلي (١) في كل شيء ، ولو أن هناك تغيراً دائماً إلا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية . وترى العناصر الأولية في تحولاتها بثلاث مراحل أساسية : فمن النار يتكون الماء ومن الماء يتكون التراب ، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء ناراً ، وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب في التغير . ولكن الموجودات تبدو لنا في الظاهر كما لو كانت ثابتة ، ذلك لأنها تتلقى من جانب ، نفس المقدار الذي تفقده من جانب آخر ، ويضرب لنا هرقلطس مثلاً بالشمس فإنها تتجدد كل يوم ، فما تفقده بالنهار تتلقاه في الليل نتيجة للأشعة المتصاعدة من البحار إلا أنه إذا ما انتهت الأشياء جميعاً إلى النار الأصلية بحيث لا يبقى في العالم سوى النار ، فإنه بذلك يكتمل دور

= ١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زيوس ومع ذلك فهي ترغب .

١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وضيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع ، ولكنه يخضع للتحويلات تماماً مثل شمع النحل حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الرائحة الخاصة (التي تنتج بعد الإمتزاج) .

١٢٢ - إن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الإيرنيات Erinyes وصيفات العدالة .

١٢٣ - كل الأشياء تأتي في أوقاتها .

(١) زهو (Zeus) زوس أو الألوهية كما يرى هرقلطس .

من أدوار الوجود المتعاقبة ، وتتكرر هذه الأدوار إلى ما لا نهاية حسب قانون ذاتي ضروري ينتظم الوجود بأسره .

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية ، وكلما كانت هذه النار أكثر جفافاً ، كانت أقرب إلى الكمال ، وإذن فالنفس الأكثر جفافاً هي أحكم النفوس وأفضلها . وعندما تترك النفس الجسم تعود من حيث أنت ، إلى عالم النار . ومن ثم فإن المذهب لا يعترف بخلود فردي للنفس ما دام هناك تغير مستمر .

وعلى الرغم مما يترتب على قول هرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة ، إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانوناً عاماً باقياً ، وأن القوانين البشرية جميعها يخضعها قانون إلهي واحد . وإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهي للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هرقليطس « بالخير الأعظم » . وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع إلى نفسه وإلى آرائه قبل أي شيء آخر . ومن آرائه أن مصلحة المجموع تقوم على اتباع القانون ، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأي المجموع ، وكان يرى أيضاً أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية ، ولم يستثن القيم الأخلاقية من هذا الحكم . وعلى العموم فإن فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ هي :

١ - الوحدة المطلقة للوجود (١) . التغير الأزلي (٢) .

٣ - القانون العام (٣) الذي ينتظم العالم وظواهره المتغيرة .

٤ - الصراع الدائم (٤) بين جميع الموجودات ه - الأدوار اللامتناهية (٥)

التي تتعاقب على الوجود .

(١) Macrocosm (٢) Flux (panta rei)

(٣) Logos (٤) polemos

(٥) يبدو هنا تأثير الآراء الفلسفية في مذهب هرقليطس . فقد تكلم عن الدورة الزمنية =

(ب) الأيليون :

(اكسانوفان - بارمنيدس - زينون - مليسوس) .

١ - اكسانوفان :

ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إيليا (ELEA) (١) في جنوب إيطاليا . ويقال إن مؤسسها هو اكسانوفان (٢) . وعلى الرغم من أنه لم يزر قط إيليا موطن المدرسة ، إلا أنه اعتبر - مع هذا - مؤسسها لها لأنه يرفض فكرة تجسيم الآلهة ، ويتفق مع زعماء المدرسة : بارمنيدس : وزينون ، ومليسوس في القول بوحدة الأشياء جميعا ، وهو يطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم « الألوهية » وقد ذكر أرسطو عنه إنه القائل بأن الواحد هو الله (٣) .

بارمنيدس :

ولكن بارمنيدس يعد المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة فقد ولد في إيليا حوالي ٤٥٠ ق . م ، وقيل إنه التقى في أثينا وعمره خمسة وستين عاما بسقراط

== أي الأيام والشهور والسنين . وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره - ما يسمى « بالسنة الكبرى » une grande année . وتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو « الدور » . ثم يبدأ دور جديد وهكذا إلى ما لا نهاية .

راجع E. Brehier, Hist. de la Philo., Tome 1, P.58-59

- ولعل اخوان الصفا ، والإسماعيلية على الخصوص - قد استعاروا نظريتهم في الأدوار والأحوار من هذه الآراء . راجع رسائل اخوان الصفا / القاهرة ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٢٤٣-٢٤٤ يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية / القاهرة ١٩٥٣ . الهامش .

(١) مدينة بناها الأيونيون على الساحل الغربي لإيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠ ق . م

(٢) ولد في بلدة قولون من أعمال أيونية ٥٧٠/٤٦٠ ق . م .

(٣) ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال « ألف - الفصل الخامس ٩٨٦ م . ب .

الشاب . وتناقش معه وتأثر هذا الأخير بأرائه . وقد بدأ بارمنيدس حياته الفلسفية باعتناق المذهب الفيثاغوري ولكنّه ما لبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهباً جديداً ، وقد حفظ لنا سمبليقيوس (١) بعض مقتطفات من كتابات بارمنيدس .

مذهبه :

وإذا كان هرقليطس قد رأى أن الأشياء في حركة دائمة وأن الأضداد تتحد لتؤلف الإنسجام في الكثرة ، فإننا نرى على العكس من ذلك أن بارمنيدس كان يقف على النقيض من هذه الآراء ، فهو يذني ما يثبته هرقليطس ويثبت ما ينفيه ، فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر ، يثني بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت ، وأن هناك وحدة وجوداً ثابتاً ، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين . وليس ثمة قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم .

ويعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقي للدروسة الإيلية ، ونرى في فلسفته بعض أفكار فلكية استمدّها من الفيثاغوريين . أما مذهبه الفلسفي فقد ضمنه في قصيدة شعرية نقلها إلينا سمبليقيوس ، وتبدأ هذه القصيدة بإيهتال من الشاعر موجه إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة ، وعن آراء الناس ومعتقداتهم الظنية ، وعلى هذا فإن هذه القصيدة تشتمل على جزئين . الأول يتناول الحقيقة والثاني يتناول الآراء الظنية وما فيها من خداع ، ولما كان مذهب بارمنيدس في مجمله يعدّ رداً على آراء هرقليطس ، لذلك فإننا نجد أن نقطة البدء في مذهبه هي

(١) راجع Burnet : Early Greek Philosophy, pp. 172-178

أن الوجود موجود ويستحيل ألا يكون موجوداً وقد فهم من فكرة الوجود أنها ليست مجرد تصور منطقي بل إنها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها في الملاء، أما اللاوجود فلا وجود له في الواقع أو في التصور، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره، ومن هذه القاعدة الأساسية استمد بارمنيدس مذهبه في طبيعة الوجود، فليس للوجود مبدأ ولا نهاية، لأنه لا يمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود، وكذلك لا يمكن أن ينتهي إلى العدم، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود بل هو موجود الآن وفي كل وقت بصفة مستمرة، وهو أيضاً غير منقسم لأنه هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه، ولا حركة فيه ولا تغير، متشابه الأجزاء، شبيه بشكل كروي مستدير له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه. والفكر لا يختلف عن الوجود، لأنه ليس إلا فكر الوجود، والإدراك الوحيد الصادق وهو إدراك العقل هو الذي يمكننا من التعرف على الوجود الغير المتغير في كل شيء. أما الخواص التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير، هذه الخواص هي مصدر الخطأ. وإلى هنا ينتهي الكلام عن القسم الأول من قصيدة بارمنيدس، وإذن فالمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل، وهو الذي يدرك الوحدة والثبات في الوجود، وإما أن تكون عن طريق الحس، وهذه معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها.

أما القسم الثاني من القصيدة، وهو الذي يتناول وجهة النظر الشائعة عند الشعب، فإنه يشير فيه إلى أن الناس غالباً ما يضعون اللاوجود بجانب الوجود، ويرون أن أي شيء مركب من عنصرين: أحدهما يرجع إلى الوجود، والآخر إلى اللاوجود، فالنور عديم مثلاً يتكون من الطبيعة النارية والظلام، والسواد يتكون من الثقل والبرودة، وهذا القول لا ينطبق على الطبيعة في الواقع

لأنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عدمها وهو الظلام، ويسمى بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ الفعال، والمبدأ المقارن لللاوجود بالمبدأ السلبي، وهو يضيف إلى هذين المبدأين تدخل الآلة التي تشرف على كل شيء. ويستطرد بارمنيدس في الكلام عن نظام العالم والوجود على هذه الصورة، ويبدو أن تصويره للعالم على هذا النحو ترديد لما كان يقول به هزيود وغيره من اللاهوتيين.

وقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحسن، وحاولا إصلاح الإدراك الحسى عن طريق الفكر، لكن كلاهما اتبع طريقاً مغايراً للآخر، فبينما يرى هرقليطس أن الخواص توهمنا بأن هناك وجوداً ثابتاً — والحقيقة على العكس من ذلك لأن كل شيء في تغير مستمر — ترى بارمنيدس يقرر — مخالفاً له — أن الخواص تخدعنا، إذ أنها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت في تغير مستمر، وأنها إلى فناء يحقق، بينا الواقع بخلاف ذلك، إذ الوجود واحد ثابت غير متغير. وإذن فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة. وقد كان لموقفه وموقف هرقليطس أثر كبير في ظهور مذاهب أبازوقليطس وانكساغوراس والذريين الذين جاولوا الجمع أو التوفيق بين رأييهما بالإضافة إلى آراء الطبيعيين الأوائل. وقد كان لبارمنيدس وحده الفضل في قيام الثنائية الميتافيزيقية التي ظهر أثرها واضحاً جلياً في نظرية المثل عند أفلاطون، إذ رفض بارمنيدس عالم الظواهر المتغيرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطياً التجربة الحسية.

— زينون الايل ٤٩٠ / ٤٣٠ ق.م.

تلميذ على بارمنيدس، وكان يصغره بخمسة وعشرين عاماً، ويقال إنه

إصطحابه إلى أثينا وقد بلغ الأربعين من عمره ، وقد كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد .

ملحظه -

يعتبر زينون ممثلاً لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلي ، فقد تصدى للمعارضين للمذهب الوحدة والسكون ، وهم في نظره أتباع المدرسة الفيثاغورية ، الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد ، أى من وحدات منفصلة ، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة ، فتكون المشكلة إذن هي مرقف الإيانيين القائلين « بالاتصال » و « مرقف الفيثاغوريين القائلين « بالانفصال » . وقد تركز جهود زينون (١) في إثبات أن القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى محالات ، أى نتائج تناقض دعاوى الخصوم . وإذن فقد استخدم زينون برهان الخلف في حجيجه الجدلية لإثبات إمتناع الكثرة والحركة . ذلك أن تأليف هذه الكثرة من نقط ، أى من وحدات لا إمتداد لها هو تركيب لها من لا شيء ، وأما إذا أضفنا الإمتداد إلى كل وحدة فمعنى ذلك أنها لن تصبح « وحدة » بل ستتركب من أجزاء أخرى أى من وحدات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية . ومن ناحية أخرى فإننا إذا أضفنا نقطة أخرى إلى أى خط مؤلف من نقط ، وكانت هذه النقطة المضافة لا إمتداد لها بحيث لن تجعل الخط أكثر إمتداداً ، فكيف يمكن إذن أن تصبح هذه النقطة من مكونات الخط الذي تعطيه صفة الإمتداد ، إذا كانت لن تزيد من إمتداده بعد إضافتها إليه ؟ وهكذا بالنسبة للنقط الأخرى المركب منها الخط .

(١) وقد قال عنه أرسطو إنه مؤسس فن الجدل أى الاستدلال الذى يستند إلى مبادئ مستمدة من مسلمات الخصوم .

والخيراً إذا افترضنا وجود مقدار مركب من نقط فيكون بين كل اثنين من هذه النقط مقدار آخر يجب أن يكون هو أيضاً مركباً من نقط أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وبهذا يثبت زينون أن المقدار الواحد أو الخط لا يمكن أن ينقسم كل منها إلى وحدات صغيرة ، لأنه سيظهر لنا الخط أو المقدار ثانية مثلاً في هذه الوحدات الجديدة ، مما بلغت حداً من الصغر ، فثلاً لو استمر في تقسيم الخط إلى أجزاء أصغر فأصغر فلن نصل أبداً إلى النقطة أو الوحدة الأولى التي يتكلم عنها الفيثاغوريون ، وإذن فالمقدار أو الخط ليسا مؤلفين من وحدات منفصلة ، أى من أجزاء متكررة بل لا يوجد سوى المقدار الواحد ، والخط الواحد ، والوجود الواحد فالكثرة إذن عتمة . وهذا هو المطلوب الأول .

أما عن الحركة فان زينون حججاً مشهورة يبرهن بها على امتناع الحركة ، فيؤكد بذلك موقف المدرسة الإيلية من أن الوجود واحد ماكن أى غير متحرك . ويبدأ زينون بحاجته بافتراضاً ابتدئياً عتمة موقف الفيثاغوريين في أن المقدار أو الخط مؤلف من وحدات منفصلة .

الحجة الأولى : د حجة العداء ، إذا كانت المسافة التي سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لا متناهية عدداً ، فإنه يستحيل عليه أن يبر هذه الوحدات اللامتناهية ، ولهذا فانه لن يتحرك ليصل إلى نهاية المسافة .

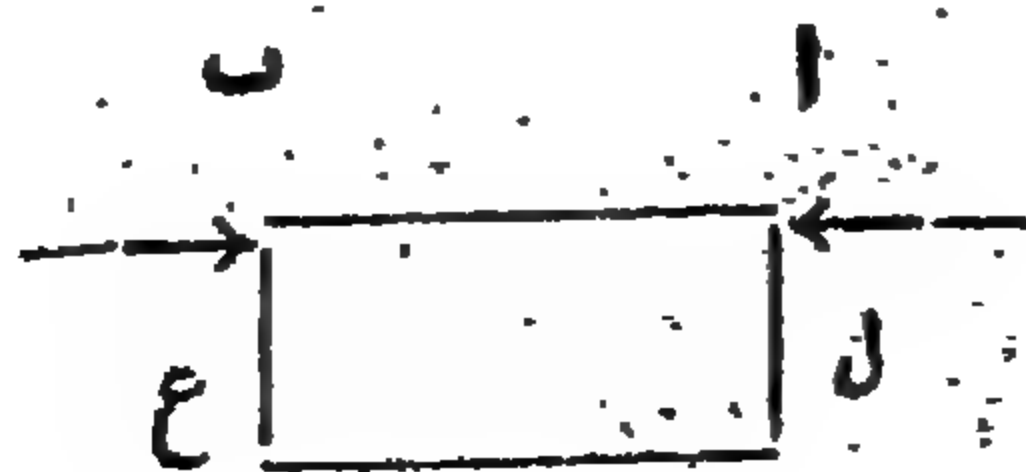
الحجة الثانية : (وهي تمثيل للأولى) د حجة أخيل والسلفاة ، إن أخيل العداء اليوناني المشهور لن يستطيع أن يلحق بالسلفاة المعروفة ببطشها الشديد ، لأنه يتعين عليه أولاً أن يصل إلى النقطة التي بدأت منها

الساحفة سيرها ، ثم عليه بعد هذا أن يتابع عدوه لكي يلحق بها فيصل إلى النقطة التي تكون قد وصلت إليها بالفعل ، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها ، فإذا كانت المسافة التي تفصل بين أخيل والساحفة مؤلفة من عدد لا متناه من النقاط ، فإن أخيل لن يستطيع عبور مسافة لا متناهية ، وبالتالي لن يلحق بالساحفة ولن يسبقها ، بل إن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق .

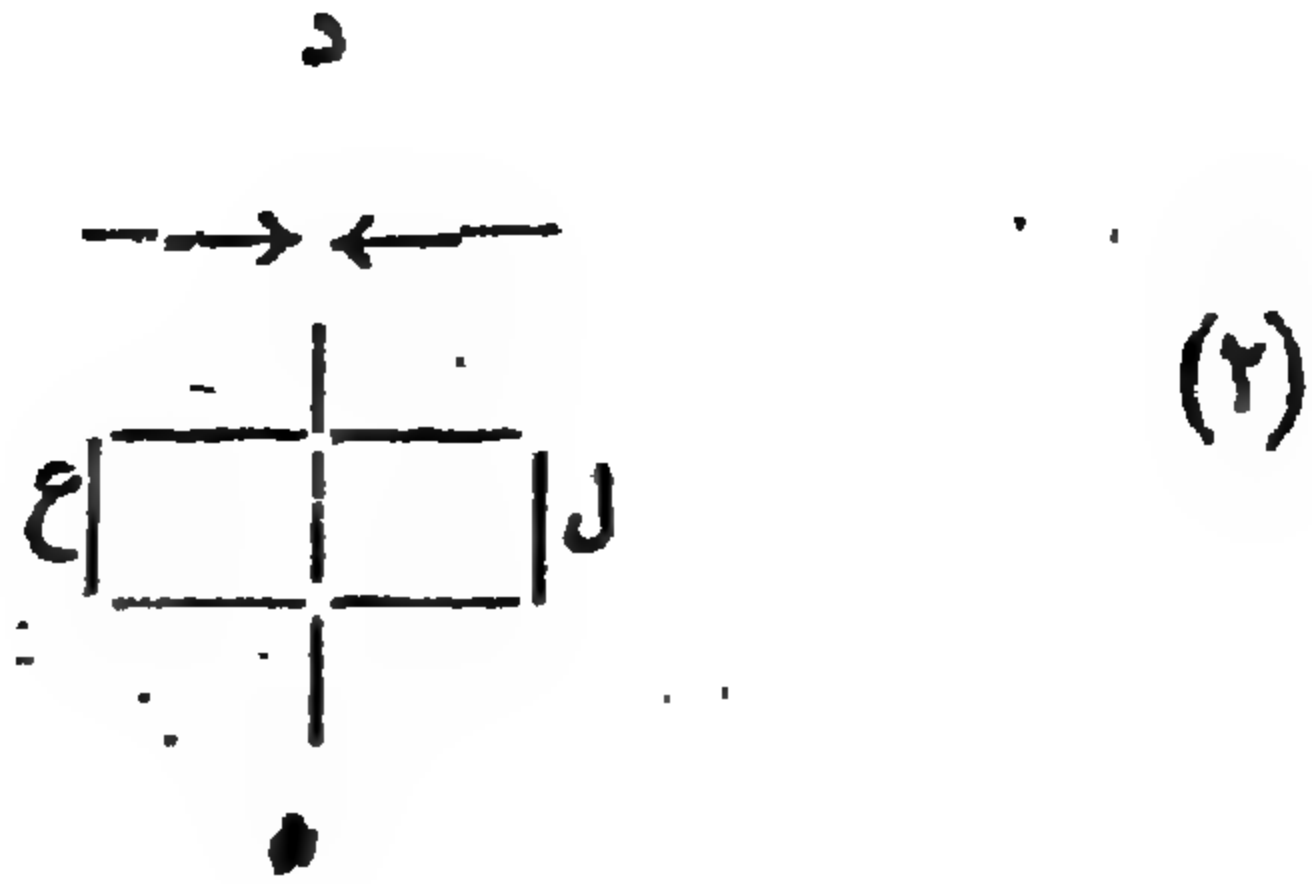
الحجة الثالثة : وحجة السهم ، إذا افترضنا أن سها انطلق في الفضاء ، فإنه في كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا في الفضاء متساويا له في الطول . وهذا يعني أنه لن يبرح المكان الذي يكون قد حل فيه في خلال الآن ، الزمن الغير المتجزئ ما دمتنا نفترض أيضاً أن الزمان مؤلف من آفات منفصلة أي وحدات غير متجزئة ، وبالتالي فإن السهم المنطلق سيطل سار كنا في كل آن زمانى لأنه سيمتنع عليه عبور آفات زمنية لا متناهية في العدد .

الحجة الرابعة : وحجة الملعب . تستند هذه الحجة إلى نفس الفرض السابق من حيث اعتبار الزمان منقسما إلى آفات منفصلة غير متجزئة . وإعتبار المسحان أيضا مؤلفا من نقطة منفصلة غير متجزئة .

فإذا انطلق عداءان بسرعة واحدة في اتجاهين متقابلين ، بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت ، فإنها يصبحان وقد جرى كل منهما باللسية للآخر بسرعة هي ضعف السرعة التي يقطعان بها الجسم الثابت كما هو موضح في الرسم التالي :



(١)



(أ) العداة الأول

(ب) العداة الثاني

(ج) الجسم الثابت

(د) نقطة التقاء العدادين

(هـ) منتصف الجسم الثابت الممتد من النقطة (د)

(ل ع) امتداد الجسم الثابت

والواقع أنه إذا كان المقدار أو الخط مؤلفا من وحدات منفصلة ، أي من نقط تقطع في آنات منفصلة متجزئة ، فيكون ، الآن ، اللازم لقطع نقطة في الجسم الثابت نصف الآن اللازم للبروز على نقطة من أحد العدادين إلى النقطة الأخرى . فكان حركة العدادين المتساويين تارة تقطع نفس المسافة (١) في زمن معين ، وتارة أخرى تقطعها في ضعف هذا الزمن ، فيكون الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، فالحركة إذن ممتعة . ولكننا تكشف هنا عن مغالطة صريحة ، وهي أن كلا من العدادين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله .

(١) لأن الوحدة المكانية أو المدارية واحدة بالنسبة للعدادين والجسم الثابت ، وهي

النقطة التي افترضها الفيثاغوريون غير متجزئة ، وأساسا للمقدار أو الخط .

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التي تعتبر نوعاً من اللهو الجدلي الذي شاع في هذه المدرسة ، والذي نرى منه ضرورة واضحة في محاوره بارمنيدس لأفلاطون - حيث تناقش مشكلة الوحدة والكثرة بطريقة تحليلية رائعة - مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية القائلة بالوحدة والسكون في مواجهة قول الفيثاغوريين بالكثرة والحركة .

٤ = مليسوس :

ولد في ساموس من أعمال أيونية ، ثم التقى بأستاذه بارمنيدس ، وكان يصغر زينون Zeno بحوالى اثني عشر عاماً ، ويقال إنه كان على رأس الأسطول الذي دمر أسطول بريكلز . وكان لنشأته الأيونية تأثير كبير في توجيهه للذهب الإيلي ، فلم يفعل مثل زينون حينما تصدى للفيثاغوريين ، بل يعم مليسوس وجهته شطر مواطنيه من الإيلييين الأوائل ، فانتقدهم لأنهم يقولون بالتغير ويعترفون به كما يدر للحس ، والحس كاذب لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة في الوجود ، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ، ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحاً لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم في كل مرات تغيره . وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود ، وهذا ما ينكروته ، وإذن فالتغير ، تنوع ، والكثرة متمتعة ، والوجود واحد لا تمتناه ساكن ثابت .

ومليسوس يختلف عن بارمنيدس في أن الأخير يقول بالوجود المتناهي ، وكذلك فهو يضيف حياة عاقلة للوجود ، ولو أن هذه الفكرة ستظهر من جديد في وقت متأخر عن مليسوس .

• • •

عرضنا إذن فكرة بحلة عن المذهب الإيلي ، ولتضح لنا كيف وضع

إكسانوفان أصل المذهب ، ثم جاء بارمنيدس وأصدره في صورته الكاملة ثم كيف نصب زيتون نفسه مدافعا عن المذهب في مواجهة الفيثاغوريين ، وأخيراً كيف انتقد مليسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه ، وكيف اختلف مع بارمنيدس في بعض التفاصيل العرضية .

والحقيقة أنه يرجع الفضل إلى هذه المدرسة في توجيه النظر إلى فكرة الوجود المحض ، وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة ، على الرغم من أن المدرسة قالت بامتناعهما ، وعلى أية حال فإن أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤذنة بقيام علم ما بعد الطبيعة .

الفصل الرابع

مذاهب الكثرة الطبيعية

محاولات للتوفيق

أنباذوقليس - أنكساغوراس - النريون

نعود الآن في هذا الفصل إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا في فترة واحدة تقريباً ، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأرائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار ، وتدخلت الفيثاغورية لكي تفسر الوجود بالعدد وتقول بالكثرة ، وتسلم بالحركة والتغير ، رأينا المعارضة الشديدة التي أبداهما الإيليون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة ، ودقائهم الجدلي عن الوجود الواحد الساكن .

وبعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، وهم أنباذوقليس وأنكساغوراس وديموقريطس ، محاولة للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل أحلوا محله ، الاتصال والانفصال ، ، والتخلخل والتكاثف ، وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمنيدس ، بل اكتفوا بالقول بأن ثمت أصولاً ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية ، وليست هي عناصر الطبيعيين الأرائل ، بل هي أصول متكررة .

١- أنباذوقليس - ٤٩٠ / ٣٤٠ ق. م

ولد أنباذوقليس في أغريغنتا من أعمال صقلية ، وساهم في الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحزب الديمقراطي في بلاده ، وعرف بتفوقه في الخطابة

والشعر والفلسفة ، وقد بدأ تفلسفه بانضمامه إلى جماعة فيثاغورية ، ثم لم يلبث أفراد هذه الجماعة أن طردوه منها لخروجه على تعاليمهم ، وعرف عنه أيضا أنه كان يزاول السحر ، وأنه ساهم في تقدم الطب في عصره ، وأنه أدعى النبوة ، بل ادعى الألوهية ، فقبل إله ألقى بنفسه في فوهة بركان إتنا حتى يصعد إلى السماء ويعتقد الناس في ألوهيته ، ولكن البعض الآخر يذكر أن أنباذوقليس ارتحل إلى بلاد المورة ، ولم يعد بعد ذلك إلى وطنه الأصلي .

مذهبه :

إن مذهب أنباذوقليس هو محاولة التوفيق بين آراء هرقليطس في التغير المستمر وآراء بارمنيدس في الثبات الدائم ، فقد رأى أنباذوقليس أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين ، وفي رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى اتصال وانفصال الجواهر الازلية الغير المتغيرة ، والتي تختلف عن بعضها من حيث الكيف ، ولكنها متفصلة كما ، وهذا لا يعنى أنها ذرات إذ هي في حقيقة الامر العناصر الاولى للوجودات . وكان أنباذوقليس يرى أن العناصر الاربعة : الماء والنار والتراب والهواء هي الاصول الاولى للأشياء جميعا ، وهذه العناصر لا يتحول أحدها إلى الآخر ، ولا تأتلف لتكون عنصرا جديدا ، فإى اجتماع لها هو مجرد اختلاط لأجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة . وتؤثر الأجسام بعضها في البعض الآخر بأن تخرق أجزاء صغيرة من جسم ما إلى مسام جسم آخر ، وإذا توافقت هذه الأجزاء الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر ، فإنه يحدث جذب بين الجسمين ، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد .

الحركة : ولكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الازلية ؟

مصدر الحركة مبدآن هما سبب انفصال العناصر وانصالها أحدهما قوة

توحيد أو وصل وعنى النجىة والآخر هو قوة التفريق أو الفصل وهى الكرامية .
والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكرامية إلى مالا نهاية . ويفسر أنبا ذوقليس
تكوين العالم بواسطة الحركة الدائرية حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء
والأرض تدريجيا عن كتلة الوجود الأولى ، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية
المتصلة . ولأنبا ذوقليس نظرية فى التطور التدريجى للوجودات سواء كانت
نباتات أو حيوانات أو إنسانا ، فمنده أن الأطراف الجسمية تكونت أولا على
أشكال منفصلة - أذرع وأقدام وبعيون أى أجزاء منفصلة مختلفة متناثرة من
الاجسام - ثم اجتمعت هذه الأطراف بفعل المحبة واتحدت لتكون أشكالا ضخمة
غير مهيبة . وذلك أن الإنسان والحيوان الأولين كانا مختلفين عنهما الآن فقد
كان كل منهما كتلة لا شكل لها أخذت تتعدل تدريجيا خلال الزمن حتى أصبحت
على ما هما عليه الآن .

حاول أنبا ذوقليس أن يفسر الإدراك الحسى على ضوء نظريته المادية فى
واختراق الجزئيات النسيم ، فقال : إن الشئ يدرك الشئ ، فلا تدرك العين
الضوء إلا لأن النار والماء من مكوناتها ، وعنده أيضا أن الجسم - وبصفة خاصة
مزاج الدم - هو الذى يتحكم فى الفكر ، وهذه نظرية مادية مطلقة . ولأنبا ذوقليس
إتجاه ثان إلى القول بعالم للأرواح ، وقد دفعه هذا الاعتقاد بالأرواح إلى
القول بالتناسخ كالأورفية والفيثاغورية ، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها
سعادة وغبطة ، وتعيش فى جماعة إلهية ليس فيها مكان
للدينين الذين يقدمون القرابين الدموية . وهؤلاء المدنسون بالخطايا
يتقمصون أجساما حية ويؤلفون الحلقة الوسطى التى تربط عالم المادة بعالم
الأرواح ، وعند أنبا ذوقليس ، كما هو عند الفيثاغوريين ، يعتبر الوجود
الأرضى نوعا من العقاب للأرواح التى أسقطت على هذه الأرض ، وأخص

درجات الوجود الأرضي التي تحمل فيها النفوس هي أجساد السباع وأشجار الغار .
وأما أعلى درجات هذا الوجود فهي أجسام السكينة والطيبين والامراء . وكان
طبيعيا أن يحرم هذا المذهب أكل اللحم وتقديم القرابين الدموية ، وكذلك فقد
اعتبر الحرب مظهرا من مظاهر الكراهية ، وعلى العكس فالسلام مظهر من مظاهر
المحبة ، فالحرب عنده إذن ليست ضرورية للجنس البشري ولهذا فقد رفضها .
ويرى أنباذوقليس أنه لكي تتحرر الأرواح من الشر وتصل إلى جوار الخالدين
يجب أن تتبع شروط التطهير التي ذكرناها وأهمها الامتناع عن أكل اللحم .
وإذن فنحن أمام ثنائية كاملة ، فمن ناحية نجد عالم الطبيعة بعناصره ، ومن ناحية
أخرى نجد عالم الأرواح ، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركي إذ أن
الأرواح دائمة الاتصال والانتقال بينهما . ولكن يؤخذ على أنباذوقليس أنه لم
يوضح حقيقة العلاقة بين الروح في الإنسان وبين فكره المنبثق في دمه ، إذ أننا
قد قلنا إن الفكر نوع من الإدراك الحسي وهو وظيفة للجسم المركب من
عناصر ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر - على هذه الصورة - وظيفة من
وظائف الروح أو النفس إلا إذا كانت الروح نفسها مادية ، ولم يقل أنباذوقليس
بهذا ، فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن تمت فصلا تاما بين عالم الأرواح وعالم
الأجسام .

وكان لأنباذوقليس تأثير كبير في العصور التالية وذلك لأنه يعد في الحقيقة
المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء ، ذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادي
فيما بينها بنسب رياضية محددة . ولكن أهم ما أشتهر به أنباذوقليس في تاريخ
الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعة الصوفية الواضحة وشخصيته التي
تكاد أن تكون شخصية خرافية ، وقد ذكرنا أنه ادعى النبوة والالوهية .

(ب) انكساغوراس ٤٢٨/٥٠٠ ق. م.

ولد انكساغوراس في أفلازومين بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى ، ولكنه اختار أثينا مقراً له ، فكان أول فيلسوف يستقر في هذه المدينة سنة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق. م. وقد ذكر لنا أفلاطون (١) أن بركليس كان تلميذاً لانكساغوراس ، لهذا فقد ساقه خصوم بركليس إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد حوالي ٤٥٠ ق. م. فسجن حتى أفرج عنه بركليس ، ولكن ، انكساغوراس آثر الرحيل عن أثينا ، واستقر به المقام في أيونية ببلدة لامبساكوس إحدى مستعمرات ملطية حيث أسس مدرسة له هناك .

فذهبه :

كان انكساغوراس على العكس من أباذوقليس مبتعداً عن أى اتجاه صوفي ، فقد اتبع طريقة التفسير العقلي المحض ، وقد رفض مثل أباذوقليس فكرة التغير الكيفي للأشياء ، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل ، وإلى ذلك فإن أى تغير كيفي لن يكون في حقيقة الأمر سوى تغير في التركيب المادى للجوهر (٢) .

الحركة : رأى انكساغوراس أن الحجة والكراهية لا يمكن أن يكفيا لتفسير الحركة ، لذلك فقد قال بأن هذه الحركة لا بد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعاً ، وهذا الموجود يجب أن

(١) محاورة فيدروس ٢٧٠ - أ .

(٢) يقول أرسطو « أن انكساغوراس هو القائل بأن المبادئ لا متناهية العدد ... وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها .. تكون وتنفذ عن طريق الاتصال والاتصال .. وتستمر هكذا إلى الأبد » ما بعد الطبيعة مقال ج ١ ، فصل ٣ ص ٩٨٤ أ .

يكون مفكراً معقولاً وقادراً ، وهو العقل Nous وهذا العقل لا يختلط بأى شيء من الأشياء . وهو متميز عن المادة كل التميز ، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة ، بينما المادة مركبة . ووظيفة العقل الأساسية هي تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن عناصر أنساذوقيس أو ذرات ديموقريطس بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة الغير المتغيرة والغير المنقسمة ، والغير قابلة للعدم ، وهذه الأجزاء تتألف على أنحاء خاصة ، وهي أجزاء من اللحم والعظم يسميها انكساغوراس « بالأجزاء المتشابهة » والعقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى ، وذلك بفعل الحركة الدائرية . وإذن فليست هذه الأجزاء العناصر الأربعة الأولى ، بل هي المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها في الواقع . ويستمر انفصال الأجزاء كلما استمرت الحركة ، وما دامت الحركة دائرية فإنها لا تنقطع أبداً ، ولهذا كانت عملية الانفصال مستمرة . ويفسر انكساغوراس وجود الأرض والكواكب بهذه الحركة الدائرية أيضاً ، وفي رأيه أن الكائنات الحية قد خلقت من الطين الذي أخصب عن طريق بذور حية طائرة في الهواء ، وأما الذي يدفع هذه الكائنات إلى الحياة والحركة فهو العقل الذي يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو . وعنده أيضاً أن الإدراك الحسى وظيفة من وظائف العقل الأنسانى ، فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة ، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى تدركها بها هى التى تسد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس . وقد عرف عن انكساغوراس أنه انتقد الدين الشعبى ، ورفض قبول تدخل الآلهة فى النظام الطبيعى أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية حسب ما يقتضيه العلم . وقيل عنه أنه ذكر أن زوس كبير الآلهة هو العقل ، وأنه أول أساطير هوميروس تأويلاً خلقياً . وعلى أية حال فإنه يرجع الفضل إلى انكساغوراس لقوله بمبدأ عقلى

متمايز عن المادة ، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين عن الثنائية الفلسفية بين العقل والمادة ، وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل في عمليات الإيجاد والحركة والتنظيم إلا أن العقل يوجد بنفسه ، ولا يختلط بالمادة أصلاً رغم تصرفه في جميع الأجسام ، ورغم كونه القوة المحركة والمسيطرة على جميع الأشياء المرتبطة بالعالم كله ؛ وذلك على الرغم من أن كلا من أفلاطون (١) وأرسطو قد انتقدا أنكساغوراس بشدة لأنه لم يستغل هذا المبدأ الجديد الذي اكتشفه - وهو العقل - في تفسير الظواهر الطبيعية ، إذ أنه قد عاد كسابقيه إلى القول بالعلل المادية العمياء دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون .

(ج) الديون : لوقيبوس (٢) ديموقريطس

يعد موقف الذريين ثالث مذاهب التوفيق بين مذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس في الوجود والضرورة . ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس المايطي ويذكر ثيوفراستس أنه كان من تلامذة بارمنيدس ، أما ديوجين فيقول إنه كان تلميذاً لزينون ، والراجح أنه اختط لنفسه طريقاً غير الذي سلكه هذان الفلاسوفان الإيليان ، فوضع أصول المذهب الذري ، ونحن نجد آراءه متضمنة فيما نسب إلى ديموقريطس من آراء ، ولهذا فأننا نعتبر مذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب في مجموعها إلى الشخصيات التي تؤلف المدرسة بدون تفريق ، ويمثلها جميعاً ديموقريطس .

(١) راجع محاوره فيديون من ٩٧ - ٩٨ (ق : م)

(٢) Leucippus

ديموقريطس - ٤٧٠ / ٣٦١ ق م .

ولد ديموقريطس في أبديرا من أعمال تراقيا ، وكان معاصراً لسقراط وتلميذا للوقيوس ، وكذلك لفيثاغورس الفيشاغوري . وأشار إلى مذهب كل من بارمنيدس وزينون في كتبه ، وقيل إنه زار مصر . والمعروف عن ديموقريطس أنه أمضى معظم حياته في الدراسة والكتابة والتعليم في المدرسة التي أنشأها في أبديرا . مسقط رأسه ، وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التي أثارها بروتاغوراس في عصره ، وهي استحالة العلم والمعرفة . وذلك بالإضافة إلى ما وجهه السفسطائيون عامة من نقد هادم إلى مبادئ الاخلاق وقواعد السلوك ، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط في هذا الصدد .

مذهبه .

كان ديموقريطس مقتنعا بموقف بارمنيدس في نفي التغير المستمر ، ولكنه أراد في نفس الوقت أن يفسر حركة الاشياء المركبة ، ويبين كيف تأتي إلى الوجود وكيف يظل وجودها . وقد سلم ديموقريطس بأن الملاء والخلاء هما المكونان الأساسيان للأشياء (١) ، وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لاحصر لها ، يسميها الذرات أو الأجسام الكيفية ، ولا تستطيع رؤية كل منها على انفراد نظراً لدقة حجمها ، ويفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لا يمكن أن تقبل الانقسام لأنها لا تحتوي على خلاء في تكوينها الداخلي . وهذه الذرات لا بدء ولا نهاية لوجودها وهي متشابهة في طبيعتها ، وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ولا تقبل من التغيرات سوى تغير الحجم . دون التغير الكيفي ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهي نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها ، ولكن ديموقريطس مثل جون لوك « John Locke »

(١) مابعد الطبيعة لأرسطو مقال ١ - ، فصل ٤ س ٩٨٥ ب .

يميز بين الصفات والكيفيات الأولية، كالامتداد والكثافة والصلابة - فإنها ترجع إلى الاجسام ذاتها - وبين الصفات الثانوية التي ترجع إلى الحس، أي إلى الطريقة التي تؤثر بها الاجسام المحسوسة في الشخص الحاس كما يحدث في الذوق مثلاً ، ولما كانت الذرات متشابهة في قوامها ، كان وزنها متناسباً دائماً مع حجمها في كل الاجسام ، وأما الاجسام التي تشذ عن هذه القاعدة فذلك يرجع إلى أنها تحتوي على فراغات (فجوات) أي خلاء أكثر عدداً من الاجسام الأخرى الأقل منها في الحجم والمساوية لها في الوزن . وعلى هذا النحو يفسر ديموقريطس وجود الاجسام المركبة باجتماع الذرات المنفصلة . أما انقطاع أو امتناع هذه الاجسام عن الوجود فهو تفريق أو انفصال لذراتها ، وإذن فالتغير في الوجود يفسر على أنه اتصال الذرات أو انفصالها بالإضافة إلى التغيرات التي تطرأ على اوضاعها وتنظيمها على صورة معينة في الاجسام . وتؤثر الاجسام بعضها في البعض الآخر بطريقة الضغط ، وإذا كان الجسم بعيداً عن الآخر فإنه يؤثر فيه عن طريق خروج ذرات صغيرة من المؤثر إلى المتأثر ، وقد قال أبيقور وليس بذلك أيضاً . (١)

الحركة : بينما نرى أبيقور وليس يضع المحبة والكرامية مصدراً لحركة الجواهر الأولى ، وأنكساغوراس يضع العقل مصدراً لهذه الحركة ، نجد ديموقريطس يضع الحركة في الذرات نفسها دون محرك خارج عنها . فهذه الذرات في حركة دائرية مستمرة ، وترجع هذه الحركة إلى أشكالها وأوزانها فحسب ، وبفضل هذه الحركة تجتمع هذه الذرات المتشابهة . وتتألف الذرات المختلفة الأشكال لتكوين المركبات الذرية أو الموجودات المختلفة . ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها ترجع في تكوينها إلى الذرات واختلاطها

بعضها مع البعض الآخر ما عدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة ، بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات .

النفس : وأما النفس حسب رأيه فهي تتألف من ذرات شبيهة بالذرات النارية في شكلها وحجمها ، ذات طبيعة لطيفة ؛ تسرى في الجسم كله ، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها . وعلى الرغم من أن النفس مادية في تكوينها إلا أنها مع هذا أشرف جزء في الإنسان ، وهي الجزء الإلهي فيه ، وكلما ازدادت حرارة أى شيء في الوجود كلما كان ذلك دليلاً على إقترابه من طبيعة النفس .

ويفسر ديموقريطس الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتي تضغط على العضو الحساس كما ذكرنا . ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسى ناقص ، ولذلك فمعرفةنا محدودة وغير كاملة . وكانت لديموقريطس آراء في الأخلاق وعن الآلهة ولكن أهم ما عرف عنه هو نظريته الذرية .

الباب الثاني

السفسطائيون وسقراط

الانسان محور الفكر الفلسفي

الفصل الأول

السفسطائيون

لاحظنا في دراستنا السابقة للفكر اليوناني منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها محاولين تفسيرها تفسيراً معقولاً ،
مفترضين دائماً أن هناك قانوناً يمكن وراء الظواهر ، ويتبث في الوجود منظم
الكون بأسره ، ولكن هذا التيار في الفكر الطبيعي كان قد وصل إلى مداه
في المدرسة الطبيعية المتأخرة ، فكان لا بد للفكر أن يترى ليراجع قضاياها
وليمحص تلك المعارف الطبيعية التي أضافها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس ،
وقد تم ذلك بالفعل ، إذ ظهر تيار جديد في الفكر عند اليونان وهو تحول كان
يؤذن بظهور النزعة النقدية التي تزعمها السفسطائيون عن جدارة ، فقد وجهوا
النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ، بعد أن كان نظر الفلاسفة موجهاً إلى الموضوع
الخارجي . على أن هذا الاتجاه الجديد لا يرجع إلى عامل فكري فحسب ؛ بل
يرجع إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية نشأت في المجتمع اليوناني في ذلك العهد ،
فقد كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها ، وكان لا بد للسياسي
الديموقراطي من أن يتصف بالقدرة على الجدول والمناقشة ، ومنازلة الخصوم ،
والدفاع عن الآراء صحيحةا وكاذبها ، وأحسن السفسطائيون أنهم أجدر الناس
بتعليم هذه الصناعة ، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدال لإعدادهم للعمل
السياسي ، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم وراثته (١) .

(١) يلاحظ أن كلمة « سوغطوس » اليونانية معناها « معلم » وبصفة خاصة « معلم
البيان » وقد أصبح هذا اللفظ موضع تحقيراً لثقتين والفلاسفة منذ عهد سقراط لأن السفسطائيين
كانوا يستخدمون الجدال للتلب على الخصوم عن طريق تريف الحقائق إثارة منهم لمصالحهم الشخصية .

وكذلك فقد كان للحروب المتعاقبة - حروب داخلية وحروب بين اليونان والفرس - كان لذلك أثر كبير في زعزعة ثقة المواطنين بمفهوم الدولة الإلهية، وبالإضافة إلى هذا كان اليونانيون قد اتجهوا إلى الاغتراب وكثرة الترحال، ورجع الكثيرون منهم من أسفارهم يصفون عادات الدول الأخرى وتقاليدها وأديانها، وقد كانوا قبل ذلك يعتزون بتقاليدهم ويعتقدون أنه لم يخلق على وجه الأرض من يضاهيهم علما ودينا وتقاليدا : فهم الأحرار وغيرهم العبيد، ولكنهم حينما أتت لهم فرصة الاطلاع على ما للأمم الأخرى من حضارة وعلم، اتجهت أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فأخذوا يعملون فيها المقارنة والموازنة، ومن ثم تكونت لديهم ملكة النقد، وكذلك نشأ علم الحضارات وعلم التاريخ. ويلاحظ من هذه الناحية أن المؤرخين تيوسيدس وهيرودوتس قد تأثرا بالمدرسة السفسطائية في هذا الاتجاه.

ونشأ عن النظرة الواسعة للحضارة الإنسانية تيار فكري يلتقى مع ما نعرفه الآن في علم الاجتماع المعاصر، فقد قال هؤلاء كالاقتصاديين المعاصرين بنسبية النظم والتقاليد والعادات والأديان، فكل نظام وكل تقليد هو حق وخير في دائرة المجتمع الذي يطبق فيه فقط، ولكنه ليس حقا أو خيرا بالنسبة لسائر المجتمعات الأخرى، وكذلك الدين، فالدين لا ينبع من مصدر إلهي، ومن ثم فهو ليس نظاما مطلقا، بل هو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره. وإذن فقد هاجموا نظرية الدين المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس إلى المجتمع.

وسرى أن السفسطائيين سيتفقون مع سقراط معارضهم الأكبر من حيث أنهم يتجهون مثله إلى دراسة الإنسان، ويركزون اهتمامهم على الحياة

الإنسانية ، ولكنهم يختلفون عن سقراط في أنهم عاجزوا الموضوع من ناحية خاصة تقوم على افتراض النسبية في المعرفة .

أما سقراط فقد وضع التعريفات ، وأقام الكل ، ومن ثم فقد طالب بالصحة المطلقة للمعرفة الإنسانية . بدأ السفسطائيون منهجهم بالتشكيك في المعارف الحسية ، وفي موضوعات الحس فهم يرون أن الحس خادع إذ أنه يصور لنا الحق باطلاً والباطل حقاً . والمعرفة الحسية - وهي أجل معرفتنا - لا يمكن الثقة بها ولا يمكن الاعتماد عليها في تكوين أى حكم عن العالم الخارجى ، ومن ثم فقد إنهار الطريق الاساسى للمعرفة الذى قامت على أساسه الفلسفات الطبيعية قبل عهد سقراط

ونضيف إلى هذا أن هؤلاء السفسطائيين يختلفون على وجه الإجمال عن الفلاسفة الطبيعيين . فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئى من مبدأ عام مفترض ، يجد السفسطائيين لا يحاولون التعمق في تفسير الموجودات على هذا النحو ، واستكناه وجودها حتى يصلوا إلى الملل الأولى للأشياء ، بل كان اهتمامهم موجهاً إلى التجارب العملية ، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات عن فروع الحياة العملية المختلفة ، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة ، وإمكانها أو عدم إمكانها ، وكذلك عن تفسير نشأة الحضارات وتناميها وتقدمها ، وأصل اللغة والدولة ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، وقد اتبعوا في كل ذلك منهجاً حسياً استقرائياً . وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعي يتجه إلى البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفاً تفسير الوجود تفسيراً معقولاً يقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادي نتيجة لتفسيره هذا ، أما السفسطائيون فإن تعاليمهم - على العكس من ذلك - كانت تستهدف سيطرة الفرد على الحياة

وتوجيهه إلى إمتلاك أزمته ، وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ الغاية عندهم عملية
نفعية بحتة . وقد حاول السفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين :

١ - تعليم الشباب .

٢ - وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية .

وكان السفسطائيون يوجهون أنظارهم إلى النبلاء من الشباب يعلمونهم
الخطابة ووسائل التغلب السياسى ، والبراعة فى منازلة الخصوم ، وذلك لقاء
أجور نقدية ، مما أثار عليهم تهكم أفلاطون ، وقد كان أفلاطون على ثراء عريض ،
وإذ لك فلم يكن يتقاضى أجوراً على تعليم تلامذته ، وكان يرى أن العلم أسمى من
أن يتقاضى عليه المعلم أجراً ، وكان الشباب يتلقون الخطابة والفلك والرياضيات
والشعر وذلك إلى جانب المنطق الذى يؤهلهم لإفحام الخصوم لا للوصول إلى
الحق فلم يكن يهمهم الدفاع عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبة الخالصة فى
الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك عن طريق الغموض الذى يعترى
اللغة أثناء الحوار ، وإستعمال هذا الغموض فى التلاعب بالانفاظ . أما نظام
المحاضرات عندهم فقد كان يقوم - فى الغالب - على عقد اجتماعات فى منازل
الأصدقاء يدفع كل من يؤمها أجراً معيناً لصباح المحاضرات وتعلم الجدل ،
وكانوا أيضاً ينتهزون مناسبات الأعياد والاحتفالات ليعرضوا آراءهم
ويظهروا براعتهم فى فن الجدل .

ويبدو أنه قد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليونانى
وكذلك الفكر اليونانى ، فبعد أن كان الفرد مغشوراً فى ظل نظام جماعى ،
وجه السفسطائيون النظر إلى كيانه الفردى ، وإلى ذاته ، فغيروا بذلك مجرى
الفكر الذى كان متوجهاً على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة .

وأهل السفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ، ولا سيما في ميدان المعرفة والأخلاق ، وكذلك يرجع إليهم الفضل في القول بأن اللغة ذات أصل تاريخي ، وأن الدولة كذلك تاريخية ، فهي ليست إذن من صنع الآلهة . والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا مطلقة وغيبية ، بل هو نظام اجتماعي نشأ في المجتمع نتيجة لحاجات اجتماعية . وكذلك جاء على لسانهم إعتبار القوانين والعادات والتقاليد نسبية أي أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فإنها لن تستقيم في شعب آخر ، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم .

١٠١ - بروتاغوراس :

نتناول بهد ذلك أهم شخصية سفسطائية وهو بروتاغوراس . ولد في أبييرا سنة ٤٨١ - ٤١٢ ق. م. وهو القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، ذلك لأنه هو الذي يحكم على الموجودات بأنها موجودة ، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود ، وإذا فصلنا هذا القول لبروتاغوراس وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة ، وذلك بعد أن كان قديما الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجي وعن وجود طبيعي أي عن عالم خارجي على وجه العموم ، لا عن موضوع مائل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعاً ، وإذن فلم يتيسر لهم أن يناوؤوا النظر في وضوح إلى الأدلة الإنسانية التي تدرك بها العالم الخارجي ، فكان السفسطائيون بحق أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة وجعلوا من الممكن الخوض في قضاياها . وثبت أمر آخر يعزى الفضل فيه إلى أتباع بروتاغوراس وهو أنهم كانوا أول من أشار إلى المعنويات وإلى الصفات المعنوية بعد أن ألزم الطبيعيون أنفسهم في حدود الحس والمحسوس . فالموجودات عند بروتاغوراس وأتباعه منها

ما هو فعلى ومنها ما هو حسى ، والمعنوى منها كالشر والخير والظلم والعدل والجميل والقيح والفضيلة والرياسة ، أما المادى فكالحجر والشجر والماء ، الخ . وقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت فى المجتمع اليونانى وأوجت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس ، ولكن ديموقريطس نفى عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهب النرى مكملا لفلسفة الطبيعيين . على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر منه على المثقفين . ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية بعنف وأثارها على سقراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة . وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاغوراس وآثاره إلى بعض آراء متفرقة له فى العلوم الطبيعية وغيرها ، فقل إنه واضح علم النحو اليونانى ، وقيل أيضا إنه كانت له مدرسة خاصة فى تعليم الهندسة ، فكان يرى أن قضايا الهندسة إن هي إلا صور معقولة لا تتعلق بصحتها بالواقع ، إذ أننا لا نستطيع مثلا أن نحدد بالحس أين تبدأ الدائرة .

على أنه من الواضح أن إهتمام السفسطائيين كان موجها إلى الجدل وإلى مشكلة المعرفة على وجه العموم ، وكان بروتاغوراس يرى أن القدرة على التعليل السفسطائى لإقناع الآخرين وإفحام الخصوم تحتاج إلى تدريب وممارسة بالإضافة إلى ضرورة توفر بعض المواهب الطبيعية . وإذن فقد كان بروتاغوراس وأتباعه من السفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدل ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسى للنجاح فى الحياة العامة ولا يتحقق هذا إلا باستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية .

وبروتاغوراس هو الفائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية ، وأن

مقياس الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه ، ولا يمكن أن يطالب الأخلاقيون بمقياس مطلق للخير أو الشر ، كذلك المنطقيون لا يمكن أن يطالبوا بمقياس مطلق للصواب والخطأ ، وأخيراً فإن الجمالين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم مقياساً للجمال والتبجح ، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لا يستطيعون أن يقولوا إن هناك أساساً مطلقاً للعدالة ، فالعدالة كالأخلاق نسبية ، فما هو عدل عند شعب يجوز أن يكون ظالماً عند شعب آخر ، وكذلك فإن الدين ليس مطلقاً ، ومعنى ذلك أنه ليس ثمة مصدر مطلق لآى دين من الأديان سواء كان هذا المصدر « زوس » أو غير ذلك ، وإنما هى نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكىاء البشر للسيطرة على الجماعة أخلاقياً وإجتماعياً وإقتصادياً ، فالدين كاللغة وكالقانون والدولة كلها أمور تقوم على التعاقد . وفكرة التعاقد هذه سيثيرها فى العصر الحديث جان جاك روسو مردداً بذلك آراء السفسطائيين فى أنه ليس ثمة غريزة فطرية فى المجتمع ، إذ أن الإنسان ليس منساقاً بطبعه إلى التجمع والعيش فى مجتمع ، بل إنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام إجتماعى معين ، لأن حياة المجتمع تجلب للشاركين فيها منافع أكثر من تلك التى تجلبها لهم الحياة الفردية .

٢ - بروديكوس

كان من أتباع السفسطائي الكبير بروتاغوراس وكان يدين بأرائه ، ويدعو إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس هذه الأشياء جميعاً ، وهو الدليل الوحيد على وجودها أو عدم وجودها ، ولكن بروديكوس يمتاز عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة فى أصل الدين ، وهذه النظرية هى مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التى تفسر نشأة الدين وتطوره . فهو يقول إنه

ظهرت أولا الفيتيشية حيث كان الناس يعبدون الأشياء التي يرون فيها منفعة لهم ،
فقد عبدوا مثلا الشمس والقمر والكواكب والبعار ، وكذلك الثمار والحيوانات .
وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثانية هي تطور للمرحلة الأولى ولا تخرج عن كونها
مرحلة طبيعية ، فالآلهة هنا أيضاً هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية ، وذلك
كالإله ديونيسوس إله الخمر . وهذه النظرية في الدين جعلت بروديكوس يصل
إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرايين إن هي إلا مظاهر سطحية كاذبة .
وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق ، وكأنى به يقول إنه يقصد بها ستر آثام الفرد
التي يشمر بها في أعماق نفسه أكثر مما يقصد بها عبادة الآلهة ، وقد أثار عليه هذا
الرأى غضب الاثنيين بعد أن سفه آراءهم وأديانهم ولذلك فقد طردوه
من مجتمعهم .

٢ - جورجياس ومدرسته : (٤٨٣ - ٣٧٥ ق . م)

كان في مستهل حياته تلميذاً لانبازوقليس فوجه إهتمامه في بادىء الأمر إلى
العلم الطبيعي ، ولكنه حينما استمع إلى جدل زينون تشكك في مقولات العلم وفي
مقولات الوجود على الإطلاق فتوفر على وضع كتاب عنوانه : اللاوجود أو
الطبيعة ، ضمنه ثلاث قضايا رئيسية :

١ - لا يوجد شيء على الإطلاق .

٢ - وحتى إذا وجد أى شيء فلا يمكن معرفته .

٣ - وحتى إذا عرف الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها
معرفة لسانية ، لأن اللغة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ
الواحد يحتمل عدة معان ، مما يجعل من السهل التلاعب بالالفاظ .

ويبدو من هذا أن جورجياس كان يريد أن يرفع الفلسفة الإيلية في تناقض عن طريق أسلوبها في الجدل .

وبعد أن وضع جورجياس آراءه عجز الفلسفة الطبيعية وإتجه إلى السفسطائيين . يعلم الجدل مثلهم ويخطب في الناس مبيناً لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة . وكان مما أشار إليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والرجل والطفل المراهق والعبد والحر ، لكل منهم فضيلته الخاصة به ، فكأنه ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهي نسبية ، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ، وقنع بمعرفة الاحتمالات النظرية ، وعرف عنه أنه سعى الجدل عن السيطرة والإغواء والإستمالة ، ويقال عنه أيضاً إنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب ، ولذلك فقد أقام منهجه في الإستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء ، وعرف أيضاً أنه أفاض في الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة .

٤ — كاليكليس :

كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية « الحق للأقوى » وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس ، وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق ، كل هذا لغرض واحد وهو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم ، ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التي يصطنعها الضعفاء ، ذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع

الجمهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء
وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر .

٥٠ - كريetas :

وكان كريetas مشايخاً لموقف كليكليس في أن القانون ما هو إلا أداة شعبية
لترويض الأقوياء ، أما الدين فليس إلا اختراعاً لبيض الأذكىاء وكشفوا فيه
عن قوة خفية جبارة لا وجود لها في الواقع ويسموننا بالغيب ، ولكنهم إستغلوا
التلويح بهذه القوة في العقاب على الجريمة : الظاهر منها والمستتر ، وذلك لأنهم
أحسوا بأن القانون الوضعي الذي شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من
الجرائم ؛ فرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة ،
فوضعوا أساس هذا القانون وهو التسليم بوجود آلهة ، أي بقوة خفية جبارة
رقية على أعمال الناس في السر والعلن . وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون
سواء كان عادلاً أم غير عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقين ،
وبالتالي لن يوصلهم إلى مرتبة العدالة ، ولذلك فهم في حاجة إلى التربية ، تلك
التي كان يبشر بها السفسطائيون فكانوا بحق أول معلمين في تاريخ اليونان .

والخلاصة أنه قد تأثر الكثير من المؤرخين بأراء السفسطائيين ، ومنهم
هيرودوت أبو التاريخ ، فإن ما ذكره عن سوء النظم والتقاليد والعادات المرعية
عند الشعوب التي زارها يتفق تماماً مع ما كان يعتقد من آراء حول نسبية القيم
الاجتماعية وغيرها على ما يقول به السفسطائيون . وقد أثر هؤلاء أيضاً في آراء
المؤرخ تيوسيدس الذي كان يذكر أن القوة وحدها هي الدافع الأصلي
للأحداث التاريخية . وقد استمرت هذه الفكرة عند جبهة المؤرخين وتفرعت عنها
فكرة تأثير الشخصيات القوية والباطال في دفع عجلة الوقائع والأحداث التاريخية

وأخيراً فإنه كان للسفسطائيين أكبر الفضل في توجيه النظر إلى الإنسان وإلى تعليم الصغار . أما ما أثاروه من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة ، فقد كان سبباً في قيام علم المعرفة والأخلاق .

وسنرى كيف تصدى سقراط ، لمعلبي البيان الاثنيين ، لكي يقيم دعائم الأخلاق ويعيد بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات .

الفصل الثاني

سقراط

يمتقد بعض المؤرخين أن شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأريستوفان صاحب رواية «السحب»، وذلك لأنه ليست لدينا مراجع مؤكدة عن حياة سقراط غير الصور المسرحية أو الجدلية التي نجد فيها سقراط يتصدر المناقشة في كثير من الأحيان، وذلك كما في محاورات أفلاطون، وعلى أية حال فإنه كان لابد من أن يظهر «سقراط»، ما، ذلك لأن شخصية سقراط كما تواترت إلينا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني، فقد عرفنا أن السفسطائيين قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبيتها ومن ثم باستحالتها، وتناقشوا في هذه المسألة في الأسواق، وفي المجتمعات الخاصة والعامة، وفي المجلس الآثيني وفي حلقات الرياضة والمصارعة، فشككوا الناس في عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة بآدام الإنسان الفرد مقياس كل شيء، وما لبث المحافظون في المجتمع الآثيني أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة ثم على الفكر اليوناني أي على الفلسفة.

فيكأن هذا الهجوم السفسطائي قد أيقظ الذهن اليوناني لكي يعود فيتناول معارفه جميعاً بالنقد والتحصيل ويعيد بناءها على أساس منطقي سليم. وهذا هو الدور الذي كان على شخص سقراط أن يلعبه، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكري فلسفي كذلك الذي ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو.

كان سقراط - على ما يذكر - خصما عنيدا للسفسطائيين وكذلك لتلاميذهم من الاثرياء والنبلاء ، وكان يريد صادقا أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل ، ولذلك فقد كان يتبع نفس أسلوب السفسطائيين ويجادل الناس في الاسواق وعلى قارعة الطريق . وقد أدت به مناقشاته هذه إلى أن يقف أمام المجلس النيابي في أثينا الذي أدانته وحكم بإعدامه بتجرع السم ، فلم يحاول أن يبريء نفسه متذكرا لمبادئه بالإعتذار عما كان يراه حقا .

محاكمة سقراط :

١ - وتمطينا محاورة « الدفاع » ، (١) وصفا تفصليا لموقف سقراط أثناء المحاكمة حيث يبدأ دفاعه بقوله :

« لست أدري أيها الاثينيون كيف أثر الذين اتهموني في نفوسكم ، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلابية أثرا قويا أنسيت معه نفسي ، رغم أنهم لم يقولوا من الحق شيئا... أما أنا فخذوا الحق مني صراحا... (و) سأسوق الحديث والأدلة إليكم ، عنبر ساعتها لأنى على يقين من عدالة قضيتى ... فإذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل وإذا نطق متكلم فلينطق بالحق .

(١) سنورد فيما يلي بعض مقتطفات من محاورة « الدفاع » لأفلاطون ترجمة زكى نجيب محمود مع بعض التصريف والتعديل .

ولسنا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت المحاورة تسجيلاً حرفياً لدفاع سقراط في المحكمة أم أن هذه أقوال رتبها أفلاطون على هذه الصورة لتعبر في مجموعها عن المبادئ والأفكار التي ساقها سقراط أثناء محاكمته دون التزام بجرىبة الألفاظ والمعارف .

ويُنقل سقراط إلى الرد على متهميه وهما طائفتان : فيبدأ بالطائفة الأولى قائلا : هؤلاء الذين يحدّثونكم عن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح بفكره في السماء ، ثم يهوى به إلى الأرض ، وأنه يخلع على الباطل رداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الأعداء ، فقد أذاعوا في الناس هذا الحديث ، وما أنزع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة ... أي ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهات فاجترأ مليتس أن يرفع أمرى إلى القضاء؟ ماذا يقول عن دعاة السوء؟ إنهم بمثابة المدعين ، وما كم خلاصة ما يدعون : قد أساء سقراط صنعا ، وهو طلبة يصعد البصر إلى السماء وما تحتوى ، ثم ينقذ به تحت أطباق الزرى ، وهو يلبس الباطل ثوب الحق ، ثم أنه يثبت تعاليمه في الناس ، تلك هي جريرتى . وقد شهدتم بأنفسكم في ملهارة أرسطوفان كيف أصطنع شخصا أسماه «سقراط» جعله يحول قائلا : إنه يستطيع أن يسير في الهواء ، وأخذ يلغو في موضوعات لا أزعم أنى أعرف عنها كثيرا ولا قليلا - لست أقصد بهذا أن أسىء إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية - فاشد مايسوؤنى أن يتهمنى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير . أيها الاثينيون !! الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ... أما القول بأنى معلم أتقاضى عن التعليم أجرا فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما فى سابقة ، على أننى أجد المعلم المأجور إن كان معلما قديرا على تعليم البشر . .

فسقراط إذن لم يكن يتقاضى أجرا على تعليمه كالسفسطائيين ، بل هو يتساءل عما إذا كان يعلم شيئا حقيقة حتى يعلمه ؟ إنه ليذكر فى سخرية أنه لو كانت لديه الحكمة التى يملكها السفسطائى أفينوس والى يتقاضى على تعليمها بضع دراهم لتملكه الزهو والغرور ، ولكن الناس يشعرون عنه ذلك ويدعونه بالحكيم ، فكيف استقرت هذه الاحدوثة فى أذهانهم ؟ ويرد سقراط

على ذلك مستطردا ، إن لدى ضربا معيننا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمر ، فإن سألتوني عن هذه الحكمة ما هي ؟ أجبت : أنها في مقدور البشر ، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ، أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر لا أستطيع أن أصفها لأنني لا أملكها ..

ويحدثنا سقراط عن حكته فيشير إلى (شريفون) وهو من أصدقاء صباه وكيف أنه ذهب إلى معبد دلفي وسأل الراحية لتنبئه عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط ، فأجابت بأنه ليس من الرجال من يفضل سقراط في حكته .

ويتابع سقراط حديثه قائلا : لما أتاني جواب الراحية قلت في نفسي : ماذا يعني الإله بهذا ؟ إنه لغز لم أفهم له معنى ، فأنا أعلم بأنه ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل ، فإذا عساه يقصد بقوله إنني أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو إله يستحيل عليه الكذب ... فتكرت وأمعنت في التفكير ، حتى انتهيت آخر الأمر إلى طريقة أتحقق بها من مدى صحة هذا القول ، فقد اعترفت أن أبحث عن يكون أحكم مني ، فإن صادفته ، يمت شطري نحو الإله لأرد عليه ما زعم ، فأقول له : هك رجلأ أكثر مني حكمة ، وقد زعمت أني أحكم الناس ، ولهذا قصدت إلى رجل من الساسة عرف بحكمته ... ولم أكأبدأ الحديث معه حتى قربت في نفسي عقيدة بأنه لم يكن حكما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكته ... وأخذت التمس الناس رجلا فآخر ، وأنا عالم بما أثيره في الناس من غضب كنت آسف له وأخشاه ... وقد انتهيت من البحث إلى ماروييت ، إذ وجدت أن أشهر الناس هم أكثرهم غباء ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاما ، رجالا

بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء ... وتركت رجال السياسة وقصدت إلى الشعراء ، فوجدتهم لا يصدرون في الشعر عن حكمة ، ولكنه ضرب من النبوغ والإلهام ، إنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات الرائعات وهم لا يفقهون معناها - هكذا رأيت الشعراء ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون في أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئاً استناداً إلى شاعريتهم القوية ... وأخيراً قصدت الصناع ... وقد وجدت أنهم يعلمون كثيراً مما كنت أجهله ، فكانوا في ذلك أحكم مني بلا ريب . ولكن رأيت أنه حتى مهرة الصناع قد تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء في صناعتهم فلا بد وأن يكونوا ملينين بكل ضروب المعرفة السامية فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة .

وقد انتهى سقراط من مناقشاته مع الساسة والشعراء والصناع إلى أنه أكثر منهم حكمة وخير منهم حالاً ، وبذلك تصدق نبوءة الراعية . ولكن هذا الذي انتهى إليه سقراط قد حرك العداوة في نفوس أعدائه ففسجوا حوله الدعاوى الباطلة كما يقول في دفاعه .

ويتابع سقراط حديثه قائلاً : ولقد جرى الناس على تسميتي بالحكيم ، إذ خيل إليهم أنني ما فتئت أحمل الحكمة التي كانت تعوزهم ، ولكن الله - أيها الاثينيون - هو الحكيم الأوحد ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة في البشر ضئيلة أو معدومة . إنه لم يتحدث قصداً عن سقراط ، إنما ضرب باسمي مثلاً ، كما أننا أراد أن يقول إن من يدرك كما أدرك سقراط ، أن حكمة - في حقيقة الأمر - لا تساوى شيئاً يكون أحكم الناس ، فأنا كما ترونني أسير وفقاً لما يرسمه لي الله ، أفتش عن الحكمة عند كل من يدعيها لأبالي أكان من أبناء الوطن أو غريباً ، فإن لم أجده كما أدعى صارحته بجهله كما أمرتني الراعية ، ولقد انصرفت

إلى هذا الواجب انصرافا لم يبق لي معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة،
أو أنفقه في مشاوتي الخاصة وهكذا كرست حياتي لله فعمشت فقيرا معدما .

ويستطرد سقراط فيفند تهمة التقاف الشباب حوله ، وكيف أنهم جاءوا
إليه من تلقاء أنفسهم ، ليشهدوا امتحان الأدعياء ، ثم مالبثوا أن تعلموا
طريقه سقراط فقاموا هم أنفسهم بامتحان أدعياء العلم حتى استثاروا خنقهم
وغضبهم فأخذوا يصيرون اللعنة على سقراط بدعوى أنه أفسد عقول الشباب .
ويتساءل سقراط بهذا الصدد عن الذنب الذي جناه ؟ فيذكر أن هؤلاء الأدعياء
حينما عجزوا عن الإشارة إلى سبب غضبهم واعتبرتهم الخيرة أخذوا يرددون
أنهم المعروفة التي قذف بها الفلاسفة جميعا والتي يوجهون مثلها لسقراط في
عما كته هذه .

ويكتفي سقراط بما ساقه من ردود على اتهامات الطائفة الأولى من المدعين
ثم ينتقل إلى الرد على دعاوى الطائفة الثانية منهم قائلا : سأحاول أن أدفع
عن نفسي ما اتهمني به هذا الفريق الجديد ، وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص
دعواهم ، فإذا يزعمون ؟ إنهم يقولون : إن سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب
كافر بالآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة . تلك هي
دعواهم

ثم يشرع سقراط في مناقشة هذه الاتهامات والرد عليها قائلا : وأما الزعم بأن
فاعل للرذيلة مفسد للشباب ، فأنا أقرر عن هذا الرجل مليتس (١) ، أنه هو صاحب
رذيلة ورذيلته أنه يزل حيث يجد الجذ ، وهو لا يرى غضاضة في أن يسوق
الآبرياء إلى ساحة القضاء تحت ستار حماسه المصطنعة واهتمامه المكلف بأمور
لا تعنيه في شيء . وسأقيم لكم الدلائل على صدق ما أقول .

(١) وهو أحد الشعراء الذين وجهوا الاتهامات إلى سقراط .

سقراط من دليس أن يقترب منه ويسأله عما إذا كان يرى
مفيزات في ما قاله الدياب ؟ فيجيب بأنه يفضل ذلك . وحينئذ يرجع أن
يذكر للقضاة من هو مصلح الشباب بعد أن أجهد نفسه في الكشف عن مصلحهم
— أي سقراط — وما هو ذا يقدمه للحاكمه ، ولكن مليتس يعجز عن
الرد فيستدل سقراط من ذلك على أن أمر الشباب لا يعني دليس في شيء .

وحينئذ يعود سقراط فيكرر السؤال ، ويجيب مليتس بأن القوانين هي التي
تصلح الشباب ، ثم يستدرك قائلا : إنهم القضاة الذين يحفظون القوانين
وكذلك النظارة الجالسون في المحكمة وأعضاء المجلس النيابي وكذلك
رجال الدين . وهنا يعقب سقراط قائلا : إذن فكل الاثنيذين يصلحون
الشباب ويرفمون من قدرهم ، ماعداى . فأنا وحدى الذى أفسدت الشباب
أهذا ما أردت أن تقول ؟ ، ويرد مليتس قائلا : وذلك ما أريده بكل قوتي ،
ثم يتابع سقراط حديثه فيقول : يا لبؤسى إذن إن صح ما تقول ... اللهم
أهم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب ، وكانت بقية العالم لهم
مصلحين . وأنت يا مليتس ، لقد أمت لنا الدليل ناصما على أنك لم تكن تفكر
في الشباب ، فإهمالك أيام واضح حتى فيما ذكرت في صحيفة الدعوى .

وهكذا يدل سقراط على ضعف الاتهام الموجه إليه ، ثم لا يلبث أن يسأل
محدثه عما إذا كان يعتقد أن رجلا في مثل سن سقراط وعلى مستوى تجاربه
يمكن أن يدرج في عداد المفسدين ، فيتولى إفساد الشباب عن عمد ؟ ثم كيف
يستطيع رجل في مثل خدائته سن مليتس أن يكشف عن هذه الحقيقة ؟ أما
إذا كان سقراط قد أفسد الشباب عن حسن نية فكان الأجدر بمليتس أن يوجه
إليه النصيح والتعليم لكي يرجعه عما يقترفه من شر في حق الشباب ، بدلا من أن
يسرقه إلى المحكمة وهي ساحة العقاب وليست مكانا للتعليم .

وهنا يستطرد سقراط قائلا : « لقد تبين لكم أيها الأثينيون أن مليتس لا يعنيه أمر الشباب في كثير ولا قليل ، ولكنى مازلت أود بامليتس أن أعرف منك فيم كان إصرارى على إفساد الشباب ؟ لعلك تعنى كما تبدو من اتهامك أنى حملتهم على إنكار الآلهة التى اعترفت بها الدولة ليقدموا بدلا منها معبودات جديدة أو قوى روحانية . أليست هذه هى الدروس التى زعمت أنى أفسدت الشباب بها ؟ » ويرد مليتس قائلا : « إن هذا حق ، لأن سقراط لا يؤمن بآلهة المدينة بل هو ملحد ومعلم للإلحاد ، وذلك أنه يقول بأن الشمس كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من التراب .

ولكن سقراط يتصل من هذا الاتهام مشيراً إلى أن هذه آراء انكساغوراس الكلازومينى ، وقد ألصقها أريستوفان بسقراط فى رواية السحب فذاع بين الناس أن سقراط يقول بها حقاً ، ثم يستطرد سقراط فيبين كيف أن مليتس كاذب فى دعواه التى أملتأ روح الحقد والطيش والغرور ، وأنه متناقض فى أقواله لأنه يحزم بأن سقراط كافر بالآلهة وهو مع ذلك يقرر بأن ثمت روحاً إلهية تلقى إليه ما يقول به ، فكيف يستقيم القول بأن سقراط مؤمن بها تف روحى إلهى مع الزعم بأنه يحدد وجود الآلهة . الحق كما يقول سقراط أن من يؤمن بأشباه الآلهة أو أبنائها يجب أن يكون مؤمناً بالآلهة الذين هم فوق مستوى البشر . ويختم سقراط دفاعه بقوله « لا يمكن أن يكون هذا الهراء بامليتس إلا تدبيراً منك لتبلىنى به ، ولقد سقتك فى دعواك لأنك لم تجد حقاً تهمنى به ولكن لن يجوز على من يملك ذرة من فهم ، قولك هذا بأن رجلاً يعتقد فى موجودات إلهية هى فوق مستوى البشر ، لا يؤمن فى الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وأبطالاً . حسبي ما قلته رداً على دعوى مليتس ،

فلا حاجة بي إلى دفاع قوى بعد هذا ؟ ولكن كما ذكرت من قبل لا بد أن يكون لي أعداء كثيرون . وسيسوقني هذا إلى الموت لو قضى على به ، لست أشك في هذا ، فليس الأمر قاصراً على مليتس وأنيثس ، ولكنه المحقد الذي يأكل القلوب ، ويغري الناس بتشويه السمعة ، فكثيراً ما أدى ذلك برجال إلى الموت ، وكثيراً ما سيقتضى بالموت على رجال آخرين . فلست بحمد الله آخر هؤلاء . . .

ويستمر سقراط في حديثه عما يمكن أن ينتهي إليه قرار المحكمة من إدائته وإعدامه فيذكر أنه لا يخشى الموت ، بل يخشى العار الذي يلحقه إذا ما استمع إلى نصيح المحكمة وترك التعليم كما نصحته الآلهة .

إنه يفضل الموت على عدم إطاعة الله ، ولو أطلقوا سراحه لاستمر في تعليم الشباب ، فإن تلك رسالة يتحتم عليه القيام بها على خير صورة ؛ أما اتهامه بأنه لم يساهم في شئون الدولة ، فقد رد عليه بأنه ساهم مرتين في هذه الشئون ، ومع ذلك فلو كان قد استمر في ذلك لما بقي حياً إلى سنه هذه . وإذا كان سقراط لم يسهم بنصيب في شئون الدولة فهو قد أنفق أيامه في تعليم مواطنيه بدون أن يتقاضى في ذلك أجراً ، وقد التف حوله التلاميذ لكي يشهدوا مصرع أدعياء الحكمة ، ولو كان سقراط مفسداً لهؤلاء التلاميذ لجاء أولياء أمورهم إلى ساحة المحكمة يطلبون إدائته ، ولكن العكس هو الذي حدث فقد انضم هؤلاء إلى صفوف من يطلبون تبرئة سقراط وهذا دليل على كذب مليتس وصدق سقراط في دعواه .

ولم يحاول سقراط في دفاعه أن يسترحم قضائه بأن يأتي بأطفاله باكين مرولين ، فقد رأى أن ذلك السلوك فيه مجلبة للعار لاثينا بأسرها . ثم أنه ربما حمل القضاة على أن يحشوا بأيمانهم لو استجابوا لاسترحامه .

وحينما صدر الحكم بإعدام سقراط ، لم يظهر عليه أى ضعف بل اقترح (كعادة الاثينيين فى السماح للمحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر) فى سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة معززا كأبطال الاسباب الاولمبية لأنه كان محبنا للشعب الاثينى ، وقد أنفق حياته كلها فى تقديم الخير لهذا الشعب ، فليس من الحكمة فى نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لا يدري إن كان الموت خيرا أم شرا . وأما السجن والنفى فسيكلاهما شر . وقد أوضح سقراط أسباب ذلك . وتبقى عقوبة أخيرة وهى الغرامة المالية وقد قبل سقراط هذه العقوبة ، وتعد أصدقائه بدفعها .

ولسكن قضائته أصروا على اعدامه ، وهنا يتوجه سقراط إليهم بقوله إنهم سيجلبون العار على أنفسهم بقتل رجل فى مثل سنه فلم يبق له من العمر الا القليل وكان عليهم أن يمهلوه إلى أن يتقضى أجله .

أما وقد أصروا على إعدامه لكي يتخلصوا من شخص ينغص عليهم حياتهم فإن سقراط يتنبأ لهم بأنه سيأتى بعده وفير من الاتباع يحاسيرونهم فى قسوة وعنف لأنهم أصغر منه سنا .

ثم اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك إلى من حاولوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهى لم يعترض عليه فى دفاعه ، وأنه سعيد بأنه لم يعض أمر هذا الهاتف ، وأن الموت خير لاشر فيه . فهو إما نعاس طويل ، ومن منا لايلتذ به ، وأما سياحة فى عالم آخر حيث نخالط الموقى من الأبطال ، وتلك فرصة جميلة فى رحاب حياة خالدة . فكيف إذن يهزج الناس من الموت ؟ ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته فى العالم الآخر حيث يستأنف بحثه فى المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعن يدعى الحكمة باطلا ، وإن يقضى عليه هناك أحد بالموت من أجل ذلك .

ويختتم سقراط حديثه موجهاً كلامه إلى أفضائه وإلى أصدقائه قائلاً :
 « فابتهموا إذن للموت أيها القضاة ، واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل
 الصالح أن يصاب بسوء لا في حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ولن
 تهمل ما يتصل بي ، كلا وليست ساعتى الآزقة قد جاءت بها المصادفة العمياء
 فلمست أرتاب في أن الموت مع الحرية خير لي ، ولذلك لم تشر مشيرتي بشيء ،
 وليست غاضباً من المدعين ، أو ممن حكبوا علي ، فمألتني منهم إساءة ، ولو
 أن أحداً منهم لم يقصد إلى أن يعمل معي بخيراً ، وقد أعاتبهم لهذا عتاباً رقيقاً
 وإن لي عندهم رجاء ... إذا ما شب أبناءى ... أن يتزولوا بهم العقاب
 إن بدا منهم اهتمام بالثروة أو بأى شيء أكثر من الفضيلة أو إذا ادعوا
 أنهم شيء . وكانوا في حقيقة الأمر لاشيء ... فإذا فعلتم هذا فأكون قد
 نالني ونال أبناءى العدل على أيديكم . »

لقد أزعجت ساعة الرحيل ، وسينصرف كل منا إلى سبيله : فأنا إلى الموت ،
 وأنتم إلى الحياة ، والله وحده عليم بأيهما خير . .

هذه هي الصورة الكاملة لمحاكمة سقراط كما أرودها أفلاطون في محاورته .

٢ — ولكن تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون في محادثة
 أفريطون محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه فيأنيه صديقه الشيخ
 أفريطون قبيل الفجر في سجنه ، وقد اقترب يوم تنفيذ الحكم ، ويحاول اقناعه
 على الفرار بعد أن عبأ له أسباب النجاح في ذلك ، ولكن سقراط يرفض
 الاستجابة لما دعاه إليه صديقه ، فلن يشنيه عن مواجهة الموت سوء الاحدوث
 أو إلحاق الأذى بالأبناء ، ثم أن فراره لا يتفق مع المبادئ التي كان يعلمها
 للناس ، ومن العار أيضاً أن يتنكر لقوانين أثينا وطنه الذي أحبه واستظل به .

ويختم حديثه بقوله إنه يحب أن ينظر إلى العدالة أولاً ثم إلى الحياة والأبناء
ثانياً ، فليرحل دون أن يلوث نفسه بفعل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه
اطاعته . وهذا هو الصوت الذى كئى به يمس فى سمعى ، كما تفعل زخات
القيثارة فى آذان المتصوف ... فيمنعنى من أستمع إلى أى صوت سواه ...
وانى لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا (يا أفريطون) سيذهب أدراج الرياح ...
فدردنى اذن أتبع ما توحى به إلى إرادة الله .

٣ - وفى محاورة « فيدون » (١) نجده تمة النهاية المحزنة لسقراط ، فيحكى
فيدون الساعات الأخيرة لسقراط ، وكان عليه أن ينتظر حتى تعود السفينة
المقدسة من ديالوس ، وكانت الرحلة تستغرق ثلاثين يوماً حرم أثناءها القتل ، فلما
انتهى الشهر الحرام أقبل تلامذة سقراط ليستمعوا إلى حواراته الأخير ، وكان
يدور حول النفس وخلودها والفضيلة والتذكر والمثل ووصف العالم الآخر
إلى غير ذلك مما تتضمنه محاورة فيدون . وحينما أذفت ساعة الموت أمر سقراط
بأن يرسل النساء والأطفال بعيداً عنه حتى لا يسمع صياحهم ، وحينما سئل عن
الطريقة التى يود أن يدفن بها أجاب بأنه لن يكون موجوداً ليرضى أو لكيلا
يرضى عن ذلك ، فإنهم سيدفنون جسده بعد أن تكون الروح قد فارقت .
وتناول سقراط السم وشربه حتى الثمالة ، وأخذ يسرى فى أوصاله ، وما أن
أتم السم دورته حتى صعدت روحه بين عويل تلامذته وبكائهم الشديد . وكان
آخر ما نطق به هو ما أوصى به أفريطون بوفاء دين عليه لأسكليبيوس ،

(١) راجع « فيدون » المطبعة الأخيرة ١٩٦٥ الترجمة العربية مع تعليقات .

فلعله أراد حينها وافته المنية أن يتوجه إلى الآلهة بالقرابين لكي توفقه في رحلته إلى العالم الآخر .

مذهب سقراط ومنهجه :

تبين لنا خلال استعراضنا لمحاكمة سقراط وظروف محنته أن هذه النهاية المحزنة التي انتهت إليها أعظم شهداء الفكر في التاريخ إنما ترمم صورة واضحة المعالم لمفكر كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والمعرفة الحق والمبادئ اليقينية في مواجهة السفسطائيين ، وأنه في غمار كفاحه الطويل كان يلتزم منهجاً معيناً لا يحد عنه بل ظل مخلصاً في تطبيقه حتى لحظات أنفاسه الأخيرة . فما حقيقة هذا المنهج ؟ ثم بعد هذا ما هو الموضوع أو الموضوعات التي يمكن أن تؤلف في مجموعها مذهباً سقراطياً معيناً .

أولاً : المنهج السقراطي :

إن تحليل اغاورات الافلاطونية المنسكرة المعروفة بالسقراطية قد أدى بنا إلى اكتشاف المنهج السقراطي الذي يتألف من مرحلتين هما :

مرحلة التهم ، ومرحلة التوليد :

(١) أما التهم فعناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه ، وهو في العادة يختار محدثه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث ، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة فراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا ، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان ، وإذا أراد أن يناقش في الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى ، ثم يبدأ في مناقشة هذا الشخص المختار في فنه ، فيسأل ، أوطيفرون ، مثلاً

عن معنى التقوى في الدين قائلاً له : « يا أوطيغرون - إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس ، فاذا ذكر لي إذن معنى التقوى ، وأرشدني إلى الطريق الذي - إذا سلكته - أستطيع أن أصبح تقياً ، » .

وفي هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة ، وكأنه لا يدري من أمر نفسه شيئاً ، وذلك حتى يشير في نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر في الرد عليه ، ويتراعى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير . ولندن شخصيته الحقيقية تبدأ في الظهور حينما يأخذ الخصم في الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة . وسرعان ما يتناول سقراط - في حرية لاذعة - ما يعرضه الخصم من تعريفات للوضوح . حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط فيكتفي بأن يتلقى منه ما يريد هو أن يلقيه إليه ، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك (١) يشل حركة من يلمسه ، ومعنى ذلك أنه يفهم الخصم ويشل حركته في الجدل (٢) . ولو أن الخصم يشور تدريجياً أثناء الحديث ، ولكن سقراط يبذل جهداً متوصلاً لكي يمسك بزمامه حتى لا يشور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة .

هذه هي إذن مرحلة التهمك ، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان عما أذاعه السفسطائيون من شك وهمم للعقائد ، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس ، وكشف

(١) La Torpille : وهو نوع من السمك يوجد تحت رأسه موقع أو غدة تصدر عنها تيارات كهربائية قوية تشل يد من يحاول الإمساك به وتقتل الأسماك الأخرى (راجع لاروس) .

(٢) ميتوس ٧٩ ع .

حجب النفسطة عن معدنها الثمين . وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهي التوليد .

(ب) وفي مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة . وقد قيل إن سقراط - باستعماله لأسلوب التوليد - كان يمارس فكراً الصناعى التى كانت تزارها والدته ، إذ أنه هو أيضاً كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه . ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة فى فطرة الناس ، أى أن الأطفال يولدون وفى نفوسهم العلم الفطرى . فالعلم عند سقراط - وكذلك عند أفلاطون . أولى سابق على التجربة *Apriori* ، ويقتصر أثر التعليم فى المدرسة أو الجدل فى السوق على إيقاظ النفس ، فيذكرها بهذه المعانى الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضى ، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد . فالتعلم إذن ليس إلا تذكر . وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه .

ويعطينا أفلاطون مثلاً لذلك التوليد فى محاوره مينون : فأمامنا صبي لا يعرف الهندسة أو الحساب ، ويبدأ سقراط بتوجيه الأسئلة إليه فيستفسر منه عما إذا كان لم يذهب إلى أى مدرسة فيجيب الصبي بالنفى ، ثم يحاول سقراط أن يستخرج من هذا الصبي شيئاً قشياً - قواعد هندسة إقليدس ، وينتهى من ذلك إلى إثبات أن علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هى إلا معارف تلقتها النفس فى حياة لها سابقة على هذه التجربة . ودليله على هذا أن مينون لم يذهب إلى أى مدرسة ؛ ومع ذلك فقد استطاع أن يشير إلى

قضايا هندسية لم يكن يعرفها إلا الذين يتلقون العلم في معاهد التعليم ، ولما كان هذا الفئ قد حرم من التعليم في أى معهد وذلك لرقه نشأته ، فإن الذهن ليبادر حقاً إلى الاعتراف بأن مصدر علم الفئ بالهندسة لآبد وأن يكون سابقاً على التجربة ، وأن العلم الذى نتلقاه فى المعاهد ليس جديداً بالمره بل هو علم فطرى ، اذ يكفى أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة ، حتى نتذكر المعانى التى سبق لها إدراكها فى عالم آخر ، وهذا هو معنى التوليد السقراطى . وبهذا يلتئم المنهج السقراطى : تهكم فتوليد .

ثانياً : المذهب السقراطى

أما من حيث الموضوع فإنه - على ما يذكر - لا يمكن تحديد مذهب معين خاص بسقراط ، وقد حاول المؤرخون أن يقسموا المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاثة أقسام ؛ القسم الأول منها يشتمل على ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، أى تلك التى تتأثر بطريقة مباشرة بأراء سقراط ، ولكننا حتى فى نطاق هذه المحاورات السقراطية لانستطيع أن نجد حداً فاصلاً يميز بين ما هو لسقراط بالضبط وما هو لتلميذه أفلاطون ، ولهذا فإننا نعتقد أن أهم شئ كان لسقراط الفضل الأكبر فيه ، وفى تثبيت دعائمه ، هو ذلك المنهج الذى أشرنا إليه . وبالإضافة إلى هذا فإن سقراط حاول أن يقيم السكليات ، وأن يضع الحدود والتعريفات ، وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق ، وقضى حياته كلها محاولاً بناء العلم اليونانى . فوضع القواعد والقوانين السكلية فى جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات . ونحن نرى سقراط فى كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الأشياء سواء كانت بسيطة معروفة لدى الجميع أو معقدة ، وهو يبدأ من السهل إلى المعقد . ويلاحظ من ناحية أخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن مر

بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية .

واسقراط - كما تصور لنا محاورات أنشباب لأفلاطون - نظرية في الفضيلة متضمنة في تعريفه لها ، وكذلك نظريته في العدالة في إطار تعريفه لها وأيضا نظريته في التقوى ، وفيها تعريف للتقوى . هذه النظريات في مجملها ترد على مذهب السفسطائيين وتهدم دعواهم في أن الحق الأقوى وأن المعرفة نسبية ، فالتعريف يؤكد كلية المعرفة ، وضرورة قضاياها المطلقة . وثمة أمر هام أشار إليه سقراط وهو خلود الروح ، ففي محاوره فيدون يتحدث سقراط عن هذا الخلود في أرفع العبارات وأسمائها . ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس الفاضلة على سطح الأرض ، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تنغمرها السعادة الدافقة لأنها ستجيا إلى جوار الآلهة في العالم العقلي .

فكان السعادة عند سقراط ليست في هذه الدنيا ، ولسكنها في عالم عقلي لا يمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح ، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون في المثل ، أي هذا هو الطريق المعبود الذي يسلكه أفلاطون حينما يتكلم في صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرضي ، من كهف عالم الحس وصعودها إلى المستقر الأعلى ، أي عودتها إلى العالم الروحاني الأمثل الذي هبطت منه لتحل في البدن .

ولقد اتضح لنا إذن كيف أن سقراط هو المقدمة التي لاغنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون ، أو هو من ناحية أخرى حلقة لا بد منها لربط تاريخ الفكر اليوناني أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلي في بلاد اليونان إلى مصبه في العالم الهليني .

رؤنا ملنا بها "أنا" أي به ضرورة ربوبية شخصية ، سقراط ، كما أن
ربط بين مراحل تطور الفكر اليوناني ، فإذنا ، كون بذلك قد وجدنا تفسيراً
لقول بعض المؤرخين بأنه مهمل ما يكن من أسرار سقراط ، سواء كان شخصية
مستقلة عاشت في المجتمع الإغريقي ، أم شخصية خرافية ، فإنه لا يناسب لنا
ونحن ندرس تطور الفكر اليوناني ، لا يناسب لنا أن يكون شيء
د سقراط ، .

الفصل الثالث

المدارس السقراطية الصغرى

تبين لنا في الفصل السابق كيف أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة (١) ومذهب واضح المعالم يلتف حوله التلاميذ والاتباع ، وقد اكتفى فيلسوف أثينا الكبير بأن يلتقى بالجمهور في السوق وفي الملعب وفي ساحة المحكمة وفي المعابد وفي كل مكان ليحمل على السفستائيين ويخلص الفكر والاخلاق من هجومهم الشديد على أسس المعرفة وتقويضهم لصرح الفضيلة . وتكاثر حوله المعجبون والاتباع والتلاميذ (٢) ، نذكر منهم إكسانوفان وغيره ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدارس فلسفية متأثرة بالروح السقراطية . ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا في وسط يروج بأفكار الإيليين والسفستائيين والفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التي أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط ، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية، ويعد أفلاطون - وهو السقراطي الكبير - أبرز من نجح في هذه المحاولة على الإطلاق . وقد ظهرت شخصيات سقراطية أقل حظا من أفلاطون من حيث عبقرية الفكر وذيوع الصيت وغزارة الآثار ، وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تسميتهم بصغار السقراطيين ، نذكر من بينهم ثلاثة أشخاص كانت لهم ثلاث مدارس هي :

(١) ورد على لسان سقراط في محادثة «دفاع سقراط» لأفلاطون ٣٣ - أ ب أنه لم يؤسس مدرسة للتعليم .

(٢) (م - س) ٢٣ د ، ١٣٤ .

المدرسة الميغارية. ومؤسسها إقليدس الذي ربط بين آراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلي ، ثم المدرسة السكيبية ومؤسسها أنتستين الذي تأثر ببحورجياس السفسطائي ، وأخيراً المدرسة القورينائية ومؤسسها ارستيبوس ، وقد تأثر بالسفسطائي بروتاغوراس .

١ — المدرسة الميغارية (١) : لانعرف على وجه الدقة تاريخ حياة إقليدس مؤسس هذه المدرسة . وكل ما وصلنا عنه بهذا الصدد أنه كان إيلي المذهب قبل أن يلتقي بسقراط ويلزمه . وأنه كان أكبر تلامذة هذا الأخير سنًا ، ويقال إنه بعد موت سقراط عاد إقليدس إلى موطنه وهناك استقبل رفاقه من تلامذة سقراط الذين فروا من أثينا مخافة الاضطهاد بعد مأساة أستاذهم ، وقد أسس إقليدس مدرسته في وطنه ميغاري ويظهر أنه ظل مخلصاً للبيادى . رئيسية في مذهب بارمنيدس ، فاعتقد أن الوجود واللاوجود واحد وأن الحركة متمنعة ، وسمى هذا الوجود أثواحد الخبير ، وطابق بينه وبين الله والعقل ، ورفض إثبات طرف مضاد للإله الواحد ، فليس ثمة ضد للوجود إذ الوجود واللاوجود شيء واحد ، والتمضية أيضاً لا كثرة فيها فهي شيء واحد كالوجود .

ولاذن فمذهب إقليدس مذهب إيلي في أساسه ومتأثر بالأخلاق السقراطية . وليس صحيحاً أن المدرسة الميغارية ناقشت فكرة وجود مثل متكثرة على ما يرى أفلاطون إذ أن هذا الرأي يتعارض مع القول بالوحدة الشاملة الساكنة التي تلتقي معها أي كثرة .

الخلف وأخذوا يظهرُونَ المهارة في صياغة الأغاليط والحجج التي لا جدوى من ورائها ، ذاعادوا بذلك سيرة زيتون الإيلي . واشتهر من بينهم بهذا النوع من الجدل تلميذ لإقليدس من مملكة قيل بأنه كان أستاذاً لديموستين خطيب أثينا المشهور ، وأنه انتقد أرسطو . وكذلك عرف بهذا الجدل من بين تلامذته ديدروس كرونوس الذي عاد يؤكد كأستاذه موقف الإيليين من حيث القول بامتناع الحركة والتغير .

أما ستلبو الميفاري (٣٨٠ - ٣٠٠ ق. م) فقد عاش في أثينا فترة طويلة ونفى منها لموقفه العقلي من الدين ، ويعد ستلبو أبرز رجال المدرسة الميفارية بعد إقليدس ، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة ، وكان له موقف اختص به في ميدان الأخلاق إذ أنه فضل اللذة العقلية على اللذة الحسية وبذلك مهد السبيل لقيام الأخلاق الرواقية عند تلميذه زينون الرواق .

٣- المدرسة السكلية

ولد انتيستين مؤسس المدرسة السكلية في أثينا (٤٤٥ / ٣٦٥ ق. م) وتعلم في مطلع شبابه على جورجياس السفسطائي ، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السفسطائيون ، وظل على هذا النحو حتى التقى إسقراط ، فأصبح تابعه الخالص وتلميذه الوفي ، وقد كان يعد نفسه الوريث الروحي لإسقراط . وكان أفلاطون يضمن الاحتضار لانتستين ويبالغ في انتقاده فهاجمه الأخير في كتاب أسماء ، سائو ، فابري أفلاطون للرد عليه في محادثة أوثيديموس ، .

ويبدو على الأرجح أن هذه المدرسة استعارت اسمها من تسمية المكان الذي أنشأها فيه مؤسسها . فقد أقامها انتستين في ملعب رياضي كان يشرف

عليه « هرقل » ، وكان يسمى « كينو سارجيس » ،^(١) ، وفي رأى آخر أن تسمية المدرسة ترجع إلى أسلوب الحياة التي كان يمارسها تلاميذ المدرسة وعلى الأخص ديوجين الكلبي .

ولأنقستين عدة مؤلفات ، وصلتنا منها مقتطفات موجزة ، ومن هذه المؤلفات « The Heracles » ،^(٢) وفيه يمجّد المثل الأعلى الكلبي في الحياة ، ويشيد بالاعتماد على النفس واحتمال المشقات ، والعمل المتواصل وبذل المجهود الشاق . وفي « بوليطقوس » ، يهاجم الديمقراطية ، بينما يشدد الحملة على الطغيان في « أرخلأوس » . أما في رواية « سيروس » ، التهذيبية فإنه يحض على حب بنى البشر ، ويتابع دعواه الإنسانية في « ألسيادس » ، حيث نراه ينتقد بشدة الميول الانانية والآثرة المقوّهة .

ويؤخذ على مدرسة أنقستين أنها لم تسكن تهتم بما ليس له علاقة بالحياة العملية ، وبذلك أهمل اتباعها كل ما يتصل بالعلم ، ولم يعيروا الأبحاث العلمية أى اهتمام إلا بالقدر الذى تفيد به في العمل ومن ثم فقد احتقروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعي ، واستخدموا التعريف الارسطى بطريقة يستحيل معها قيام أى علم حقيقى .

وتصدى أنقستين لنظرية أفلاطون في فى المثل فانتقدها بشدة ، وأكّد — مثل الرواقين المتأخرين — أن الافراد والجزئيات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية ، وليست المثل المجردة ، بل إن كل موجود جزئى له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون ، فإنه من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محولا

(١) المقطع الاول فى هذا اللفظ معناه باليونانية « الكلب »

(٢) أى « الهرقليات » نسبة إلى « هرقل » .

مغايراً له ، إذ أن المثال الأفلاطوني حينما نطلقه على أفراد كثيرين ، فإننا بذلك نضع موضع المحمول بالنسبة لكل فرد ، كموضوع له ، وعلى هذا فقد رفض أنتستين فكرة التعريف التي تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركباً ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادنا لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالوجود المفرد أو الجزئي لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشيا مع هذا الرأي الذي استقاه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فإنه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة في الواقع على هذا النحو إذ الالفاظ المختلفة التي تسمى بها الأشياء لا بد من أن يكون لها مقابل في الخارج أي موجودات منفصلة متكررة .

وفي ميدان الأخلاق نجد أنتستين يحاول أن يقتدي بسقراط وبشخصيته المستقلة ويبحث عن الفضيلة ، ولكنه ينحو منحى ساذجاً سطحيّاً نتيجة لضجاجة أسلوبه وضآلة محصولة العلم ، فقد اكتفى بالقول بأن الفضيلة خير والريذة شر ، أما غير ذلك من موضوعات علم الأخلاق فلا معنى لها عنده . ولما كان خير الإنسان يكن في كل ما يتعلق بطبيعته كإنسان ، وهو تراثه العقلي والروحي ، لهذا فإنه يرى أن أي شيء آخر كالحظ والشرف والحرية والصحة والحياة نفسها . هذه كلها ليست شراً في ذاتها ، وأما اللذة فإنها إذا سيطرت على الإنسان أفقدته . فهي إذن شر محقق ، وعلى العكس من ذلك فإن العمل وبذل الجهود يعلنان الفضيلة . وقد صرح أنتستين بأنه يفضل الجنون على أن يقع فريسة للشهوات . ولهذا فإنه جعل حياة هيرقل ، وكفاحه وجهده المتواصل ولشاطه الدائب ، مثلاً أعلى لمدركه ، كما ذهب إلى أن الحكمة هي مصدر الفضيلة ، لأنها في جوهرها تقدير حقيقي لخير

الإنسان ، وإنه ولو أن الفضيلة يمكن تعلبها إلا أنها لا تحتاج إلى علم كثير . بل إلى الممارسة والعمل ، ولكي نحصل عليها لن نحتاج إلى أكثر من شجاعة سقراط (١) ، وبالفضيلة نحصل على السعادة ، تلك التي تتمثل في استقلال النفس وسموها وطمانيتها وتحررها من الرغبات والانفعالات ، ويفخر أفنستين بأن قناعه واكتفائه بالقليل هما مصدر غناه المطلق ، وذلك رغم رقة حاله ووخاعة مسكنه .

والسياقاً مع هذه الرغبة في التحرر من أغلال الرغبات ، وكل ما يتصل بها من مطالب مادية ، نادى الكليون بالعودة إلى الطبيعة ، ومجدوا الحياة الفردية المنعزلة ، ورفضوا كل صور للحياة الاجتماعية المشتركة ، وساروا بين الناس على هيئة المستجدين ، يرتدون شريطاً من رث القماش ، مكتفين بالنور اليسير من الطعام ، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم ؛ وبذلك أفلحوا في ترويض أنفسهم على التقشف والحرمان وتحمل المشقات ، واحتمال ألوان السباب المقذعة ، واحتقار الجمهور الشديد لهم ، لوضاعة مظهرهم واستهانتهم بالرأى العام واستهائهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف . ولم يكن الكلي ، ليكثرث بالحياة أو يتعلق بها ، بل كان يفضل عليها الموت مختاراً ، ولا فرق عنده بين الحرية والعبودية التي تواضع عليها الناس ، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائماً . يشعر في قرارة نفسه بالحرية حتى ولو كان مستعبداً . والحياة المدنية غير ضرورية للحكيم فهو يعتبر العالم كله وطناً له ، وكذلك فإنه لا ضرورة في نظرم لإقامة حكومات وطنية عليا ، بل الجنس البشري كله « قطيع » واحد يحيا أفرادهم معاً في سلام حسب الطبيعة ، لذلك نددوا بالحرب وأشادوا بالسلام .

(١) راجع ديوجين اللايرسي « حياة وآراء الفلاسفة » II, VI (ف س)

وكان الكليون يقولون بوجود إله واحد لاشييه له ، لا يحده البصر ، أما تلك الآلهة المتعددة التي كان يؤمن بها اليونانيون ، فقد كانت في نظرهم من صنع البشر الذين اتفقوا فسيا بينهم على القول بوجودها ، وإن كانت في حقيقة أمرها غير موجودة . وأما العبادة الخفية في نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفضيلة ، فهي التي تجعل من الرجل الحكيم أثيرا عند الألوهية ، وعلى هذا رفض انتستين وأتباعه جميع الطقوس والمراسم الدينية ، وسفها معتقدات مواطنهم وأديانهم وسخروا من النبوات ، وعرضوا بالمعابد وكهنتها ، ورفضوا ما يقول به رجال الأديان من أنه يوجد بقاء بعد الموت .

وعلى الجملة فإن الكليون كانوا يربطون بين النظر والعمل ، ويحتقرون الثقافة العملية والعلم النظري . وكان انتستين — على حد قول أفلاطون — « أبرز رجال هذه المدرسة » ، وإنه وإن كانت شخصيته لا تثير في النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كغيره من تلامذته ، بينما نجد تلميذه ديوجين (١) كالطبل الذي لا يسمع غير دقات نفسه ، (٢) . والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف لماخر لديوجين ، ذلك أن هذا الأخير — وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لا يمارسون التعاليم الكلية كما ينبغي — اندفع هو إلى المبالغة في ممارسة نتائجها العملية ، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذي يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة ، بل فضل أن يكون « كلبا متوحشا » ، فسمى نفسه « بالكل » ، وجعل شعاره في الحياة أن يعيد صياغة القيم الشائعة بين الناس (٣) ، ورأى

(١) Diogenes of Sinope المتوفى ٣٢٤ ق. م.

(٢) محاورة فيليوس لأفلاطون مقرة ٤٤ ب .

(٣) ديوجين « حياة وآراء الفلاسفة » ، 20، VI .

أن النوع الإنساني يجب أن يعمل من حياة الحيوان مثلاً بحذيه ، وأمعن في
السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس ، وذاعت شهرته عن طريق هذا
الساوك المستهجن ، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماء القطر البري
المتوحش . .

وقد أمضى ديوجين شطراً كبيراً من حياته في أثينا وكورنشا ، ويقال
إنه التقى بالإسكندر الأكبر ، فلم يشعر بأهمية في حضرته ، بل قابله بمقابلة
الند للند لا اعتداده بنفسه ، وشعوره باستقلال شخصيته .

وكان لديوجين تلميذ من طيبة يدعى كوريتس (١) . ولكنه كان على
عكس أستاذه ، يفيض شفقة وعطفاً على الناس ، فأحبوه وقدروه ، وكان
ملك أكبر ثروة في طيبة ، ولكنه تبرع بها لمواطنيه ، وآثر حياة الكليين
المتشفة ، وكان يقرض الشعر ، وله قصيدة يمجدها فيها المثل الأعلى للحياة
الكلية التي يمجدها السكلي في حال الفقر . .

ويلاحظ أن المذهب السكلي عاد إلى الظهور في أوائل القرن الأول للميلاد ،
واقرب كثيراً من الرواقية بعد أن أغفلت الرواقية الجانب العلمي من آرائها
واحتفظت بالجانب العملي الذي سبق أن استعارته من الكليين ، وقد ساعد على
إحياء المذهب السكلي عوامل الانهيار التي ظهرت في الدولة الرومانية حينذاك .
وكان ديمتريكا ، أول من أشار في كتاباته إلى السكليين في تلك الفترة ، فقصده
امتدح ديمتريوس ، أحد السكليين المعاصرين له . وقد ظهر غير ديمتريوس
هذا كليون آخرون ، وظلت المدرسة قائمة إلى القرن الخامس الميلادي ، وربما
حتى القرن السادس ، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية

وكان للكليين تأثير كبير على التفرق الدينية التي اختارت حياة التقشف والزهد في متاع الدنيا . وربما استمدت فرقة « الملامية » (١) الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفراسها وسلوكهم الخشن بين الناس ، من المذهب الكلي .

٣ - المدرسة القورينية

مؤسس هذه المدرسة أرسطوبس القورينائي ، ويقال إنه كان أكبر سنا من أفلاطون (٢) ، وأنه وهو في قورينا (٣) درس تعاليم بروتاغوراس السفسطائي ، ثم ارتحل إلى أثينا حيث التقى بسقراط واتصل به عن كثب ، ولكنه لم ينزع عن نفسه عاداته وآراءه . وبعد محنة سقراط أخذ أرسطوبس يمارس مهنة التعليم في أثينا على طريقة السفسطائيين ، وزار بلاط الملك ديونيسيوس في صقلية ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك ، ثم لم يلبث أن عاد إلى قورينا ، حيث أسس المدرسة القورينية ؛ وتعرف أيضا باسم مدرسة أصحاب المذهب اللذة (٤) ، وقد انضم إليه حفيده من ابنته واسمه أيضا أرسطوبس ، لذلك فقد اختلطت آراء الجسد مع آراء الحفيد وأصبح من غير الممكن التمييز بين آراء كل منهما . وبالإضافة إلى هذا فإننا لا نجد من الأسانيد الموثوق بها ما يؤكد صحة ما صل إلينا من تعاليم أرسطوبس . فكل ما لدينا بضع فقرات في كتاب ديوجين ، حيث يشير إلى

(١) راجع « الملامية والفتوة والتصوف » تأليف الدكتور أبو الملا عفيفي ، سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية .

(٢) ديوجين . . . II, 85

(٣) بلدة في إقليم برقة (ولاية ليبيا) تعرف حاليا باسم (شعحات) .

(٤) Hedonistic School

مؤلفات المدرسة (١) ومعظمها مشكوك في صحته ، وكذلك نجد إشارات في محاوره فيلبوس التي يتناول أفلاطون في مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها . ويشير إلى آراء أرسطوس ويرد عليها (٢) . ونجد أيضاً بعض نصوص في محاوره تيتاوس (٣) ، وفي الجمهورية ، وفي الأخلاق النيكوماخية لأرسطو ، على أننا نستطيع مع هذا أن نقبل صحة بعض هذه النصوص — خصوصاً ما كان يشير منها إلى مذهب اللذة الذي عرف به أرسطوس — ولو أن أرسطو يذكر لنا أن إيودوكس (٤) الفلكي المشهور هو صاحب مذهب اللذة وليس أرسطوس .

وللاحظ أن اتباع هذه المدرسة يتفقون مع اتباع المدرسة الكلية في احتقارهم للثقافة العميقة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذي يؤدي إلى المنفعة المباشرة في الحياة العملية ، والأخلاق عند المدرستين تمثل في مواقف ساذجة سطحية ، وقد كان أرسطوس — مثله في ذلك مثل أفلاطون — يقيس المعرفة بقياس المنفعة العملية ، فاحترم الرياضيات لأنها لا تبحث عن النافع أو الضار وكذلك الطبيعيات لأنه لا قيمة جدية لها في نظره ، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة في حدود تأسيسه لمذهب الأخلاق . وأرسطوس يتفق مع بروتاغوراس في أن المعرفة مصلوفاً للإحساس ، وتختلف الأحاسيس من شخص إلى آخر بحيث لا يتفق الجميع على أي موضوع واحد للإحساس ، وحتى اللغة فإن اللفظ الواحد منها يعبر عن إحساسات مختلفة . وإذا فإدراكنا الحسي يدور فقط حول إحساساتنا ، ولكنه لا يعرفنا بطبيعة الأشياء كما هي موجودة في الخارج ،

(١) ديوجين ٨٦ : ٧٧ ، II

(٢) محاوره فيلبوسقرة ٤٦ د

(٣) محاوره تيتاوس ١٥٢ ج ، ١٥٥ د

(٤) الأخلاق النيكوماخية لأرسطو ، الفصل الثاني ، الكتاب العاشر .

ولا ينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين ، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوع المدرك في الشخص المدرك لهذا الموضوع في لحظة معينة . وعلى هذا فإن أي إحساس إنما يتولد من الحركة ، فعندما تكون الحركة خفيفة ينتج عنها شعور باللذة ، وعلى العكس من ذلك فإنه يحدث شعور بالألم عندما تكون الحركة عنيفة متلاحقة ، أما إذا لم تكن تمت حركة ، أو كانت هناك حركة ولكنها غير مدركة بالحس ، فإننا لن نشعر بأي لذة أو ألم ، والطبيعة تعلمنا أن اللذة مرغوب فيها على الدوام ، وأن الخير يرتبط بالشئ الذي يجلب اللذة ، ويرتبط الشر بما يجلب الألم ، وليست اللذة في حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعية تحدث في الجسم . وقد وصل أرسطوس من تحليله هذا إلى القول بمنذته المشهور وهو أن اللذة هي الخير الأعظم وأنها مقياس لجميع القيم على السواء ، هذا ما تنادى به الطبيعة ومن ثم فيجب ألا نتعرف بأي عرف أو تقليد ، أو أن نحول بيننا الحياة والحجل وبين الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات . . ولم يكن أرسطوس يقصد باللذة مجرد واحدة النفس وسكينة على ما يرى الأبيقوريون - إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبة الإحساس ، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون إستمتاعاً إيجابياً ، وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة ، واللذة الحاضرة بصفة خاصة ، تلك التي لا تترك أثراً في نفوسنا فتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا ، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضي أو بالمستقبل ، لأن الماضي قد ولى وانقضى والمستقبل غامض غير معروف ، وبذلك يبقى الحاضر ملكاً لنا ، فيجب إذن أن نستمتع به بعيداً عن ذكريات الماضي وإحتمالات المستقبل الغير المؤكدة . ولم يوضح لنا أرسطوس نوع الأشياء أو الأفعال التي تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة ، فهناك أنواع من اللذات لا نحصل عليها إلا بئذ قدر كبير من الآلام ، غير أنه يشير بعد هذا إلى أن تمت

ملذات وآلاماً لا تنشأ عن حالات الجسد؛ وربما كان أرسطوس في هذا الاتجاه متأثراً بتعاليم سقراط، مع ما في هذا الموقف الأخير من مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسي للذة كخير أعظم للإنسان ومنتهى سعادته .
والفلسفة أو الحكمة وهي فن الحياة عند أرسطوس هي مقياس الخير والذة في حياتنا، فهي التي توضح لنا كيف نستغل ما في حياتنا من خير، وتمكننا من الإنتفاع بكل شيء في موضعه المناسب سعياً وراء مصلحتنا، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والإنفعالات التي قد تعترض إستمعنا بالسعادة . فالفلسفة إذن أول شروط السعادة .

وإستناداً إلى هذه المبادئ جعل أرسطوس هدفه - فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه - الإستمعنا إلى أية قدر مستطاع مع إحتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس . ومع هذا فلم يكن أرسطوس بالرجل الذي يتكالب على الملذات خبط عشواء ومهما كانت السبل إليها ، فقد كان يستعمل ذكائه وعقله وحكمته ، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكي يحفظ بالكرامة وطمأنينة النفس ، قراءه وكيف نفسه حسب الظروف المختلفة ، فيظهر بين الناس تارة في أسمال بالية وتارة أخرى في أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات ، وكان في كل الحالات يبدى كثيراً من العطف والشفقة على الناس . وقد اعتزل الحياة العامة في أخريات أيامه لكي يحفظ على نفسه سكينتها وإستقلالها .
وقد احتفظ أرسطوس لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير ، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التي تمجد الحرية الباطنة للنفس ، والتسك بعزة النفس

وتكراسها ، والتعلق بالحكمة ، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية أرسطوس في اللذة تتناقض مع الروح السقراطية ، بالإضافة إلى موقفه الشكي الذي ينكر العلم والمعرفة ، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة ودحض دعاوى السفسطائيين المادمة لها .

وقد استمر هذا التناقض الواضح في تعاليم المدرسة بعد أرسطوس أيضاً وعند حفيده ثم تلميذه تيودورس الملحد الذي رفض الاعتقاد بوجود إله ، وانتهى بالمذهب إلى نتائجه الأخيرة ورأى أن سعادة الحكيم ، هي شعوره بالرضا وطمأنينة النفس ، وبهذا يصبح بمنزلة عن المؤثرات الخارجية بحيث تسيطر عليه الحكمة وحدها . وجاء أحد أتباع المدرسة بعد تيودورس ورأى أن مصدر اللذة قد يكون الصداقة أو عرفان الجميل أو الأثرة والوطن ويجب ألا يحجم المرء عن تكريس نفسه لها .

ومن أتباع هذه المدرسة أيضاً فيلسوف متشائم يدعى هغسياس (١) كان يمس في أعماق نفسه بتعاسة الحياة فحسب على كل شيء لشعوره باليأس من الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها عن طريق اللذة الإيجابية ، ولهذا فقد صرح بأن السعادة ضرب من المستحيل ولا يمكن بلوغها عن طريق اللذة أو غيرها ، ونراه في مؤلف له يذكر قصة رجل يعدد متاعب الحياة وآلامها وما يعانيه فيها من شقاء لا معنى له ولا هدف ، ومع هذا فقد حيل بينه وبين الإلتحار جوعاً حينما وطد النفس على التخلص نهائياً من الشقاء المرير الذي سيستمر وسيتضاعف باستمرار حياته .

ويقال أن هغسياس زار الإسكندرية وألقى فيها عدة محاضرات أوضح

فيها مذهبه ، ولم يلبث على أثرها أن ذاعت موجة عارمة من الانتحار بين الشباب حتى أطلق على مجسياس لقب «مستشار الموت» ، وصرعان ما تنبه المسؤولون إلى خطورة هذا المسلك فأصدر بطليموس الثاني أمره بتحريم الانتحار. إذن فقد رأينا كيف انتهى مذهب اللذة المباليغ فيها إلى عكسها أي إلى القضاء على الحياة نفسها ، وكأنها قد سمعت إلى حقتها بظلمتها .



هذه نظرة مجملة أشرنا فيها إلى الاتجاهات الفلسفية عند صغار السقراطيين تبين لنا من خلالها ، أن هذه المدارس كانت تؤمن إيماناً عميقاً بقيمة الفرد وحرية وكرامته وإستقلاله ، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها لم يتخلوا عن آراء السفسطائيين . وسنرى في الفصول القادمة كيف تضع الأفلاطونية والأرسطية القيمة الإنسانية للحضارة والثقافة العقلية موضع الاعتبار بينما يكتفى صغار السقراطيين بإبراز قيمة الفرد جاعلين من ذاته وحدها السند الأول والآخر لحياته ولسماعته .

الباب الثالث

الفلسفة السقراطية

أفلاطون ومدرسته

الفصل الأول

منزلته في عصره ، حياته ، مصنفاته

١ - منزلته في عصره وعبقريته :

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور ، وشغل المفكرين أنفسهم عدة قرون في التعليق على إنتاجه الفكري وشرح منهجه وآرائه سواء في الفلسفة أو في السياسة أو الأدب أو الأخلاق ، ويرجع ذلك إلى خصوصية فكر أفلاطون وعمق آرائه .

١ - قال جانب النزعة المنطقية الرياضية التي تميزها أسلوب أفلاطون الفكري نجد إتيهاً إلى التصوف ، وإلى ممارسة الحياة الروحية في أعلى مراتبها : فمن الناحية الأولى نجد أن أفلاطون قد استخدم المنطق بكل دقة في ميدان المعرفة وذلك في أسلوبه الجدلي المنهجي الذي استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل . وكذلك فقد استعار الاستدلال الرياضي من الفيثاغوريين وطبق منهجهم القرضي؛ وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ولهذا فقد كتب على باب الأكاديمية : لا يدخل هنا إلا من كان رياضياً .

ومن الناحية الثانية نجد أنه قد أضاف إلى هذا المنهج المنطق الرياضي إتيهاً صوفياً عميقاً تلقاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين ، وقد كان لهذه النزعة الروحية العميقة عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين .

ويبدو أن تعاليم الإورفية والفيثاغورية لم تكن المصدر الوحيد لهذه النزعة عند أفلاطون بل يرجع هذا أيضاً إلى طفولة أفلاطون التي إمتازت بالتدين العميق ، ونحن نحس في كتاباته آثار هذه العاطفة الدينية الملهبة ، ونشوة الحب ، والإيمان بالأسرار العميقة التي ترمز إلى وحى الآلهة (١) ولهذا فإنه إتجه إلى البحث عن المثل الأعلى أى عن عالم أسمى فيما وراء عالم الحس ، عالم تنطلق إليه النفس في صفاتها وتطهرها ، فكان أن كشفت له التجربة الروحية عن آفاق عالم المثل .

٣ - وقد أحس أفلاطون بصعوبة التعبير اللفظي عن هذا الوجود المتعالى الذي يجاوز نطاق التجربة الحسية . ولهذا . فقد لجأ إلى الأسطورة (٢) وإلى الصور الخيالية لكي يفسر بها حقيقة هذا العالم العقلي وأبعاده المثالية ، وكان يشعر في أعماق نفسه بأن العبارات الشعاعية الوصفية التي كان يسوقها لإيضاح حقيقة عالم المثل لن تحقق هذا الغرض على الوجه الأكمل . فقد كان أفلاطون إذن شاعراً بصعوبة التعبير عن مضمون مذهبه لخصوبة الفكرة التي إنتهت إليها تجربته الروحية ، ولأن اللغة - وقد وضعت للإشارة إلى الموجودات الحسية - لا يمكن أن تصلح للتعبير عن عالم مثالي مغاير لعالمنا الحسى فى وجوده وطبيعته . وقد استند الصوفية فيما بعد إلى موقف أفلاطون هذا واكتفوا

P.-M. Schuhle, L'oeuvre de Platon, Lib.
Hachette, Paris 1954, P. 6.

(١) راجع

P.-M. Schuhle, Études sur la Fabulation.
Platonicienne, Paris 1947

(٢) راجع

بالإشارات الرمزية لإيضاح مضمون تجاربهم الروحية . ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني يختلف عن الاتجاهات الصوفية البحتة في أنه على الرغم من اتجاهاته المثالية إلا أنه لم يكن يبتعد كثيراً عن حدود الأسلوب المنطقي والاستدلالات الرياضية ، ومن هنا تبدو حقيقة المشكلة في مذهب أفلاطون ، إذا أنه لم يكن مذهباً وصفيّاً يرصد تجربة شخصية روحية فريدة ويسجلها فحسب كما يفعل الصوفية ، ولكنه كان يحاول في نفس الوقت أن يدلل برهانياً على صحة تجربته ، ويقيم وجود العالم العقلي على أسس منطقية رياضية .

٤ - وثمة أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية ، فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحرقه إلى المثل العليا بما دفع به في طريق التأمل والعزلة والتقصف وسيطرة النفس على البدن ، إلا أنه قد نشأ في بيئة أرسقراطية غرست في نفسه ميلاً إلى ممارسة السياسة والمساهمة في شئون الحكم ، لهذا فقد ظهر لديه اتجاه واضح إلى إيجاد نوع من التوازن والانسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الاتصال بالحياة العامة ويحول بينه وبين الإغراق في حياة التأمل الخالص ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني لم يستطع التخلص من هذا الاتجاه المزدوج إلى النظر وإلى العمل ، أو بمعنى آخر الاتجاه إلى التأمل الفلسفي والعمل السياسي معاً ، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفي عنده هي خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة . فإن غاية العمل السياسي في نظره إنما تكون في خلق الظروف الصالحة لتربية المواطن اليوناني وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تسكّن لها السلامة في الداخل والخارج وسنرى كيف يلتقي هذان الاتجاهان المتعارضان في مذهب أفلاطون .

ب - حياته :

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ ق . م ، وكانت أسرته من أعرق الأسر

الأرسقراطية فى المدينة ، فقد كان سولون المشرع اليونانى أحد أجداده . ولم تحمل لنا كتابات المؤرخين معلومات وافية عن طفولته وشبابه المبكر ، غير أنه من المؤكد أن أفلاطون - وقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب البلوبونيز التى انتهت بهزيمة أثينا وضياع امبراطوريتها البحرية سنة ٤٠٤ ق . م - يكون قد لمس بنفسه مدى ما آلت إليه بلاده من اضطراب سياسى وحربى .

أما من حيث تكوينه العلمى والفلسفى ، فقد درس فى شبابه الشعر واستطاع أن ينظم القصائد ، كما درس العلوم المتعارفة فى عصره ، وأظهر ميلا شديدا إلى العلم الرياضى ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة على يد أحد أتباع هرقليطس ، وعندما بلغ سن العشرين اصططحه شقيقاه أديمونت وأغلقون إلى سقراط فتعرف عليه وأعجب به . ولما ناهز الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله أن يعينوه فى منصب سياسى خطير ولكنه رفض ما عرضوه عليه وآثر التريث لى يدرس بعين فاحصة حقيقة الصراع السياسى الذى كانت تحياه أثينا آنئذ ، وكان الحكم بالمدينة يتنازعه نظامان : الديمقراطية والأوليغاركية المستبدة ، وفى سنة ٤٠٤ ق . م كان كريتياس Critias وهو من أقارب والدة أفلاطون على رأس حكومة أثينا الثلاثينية ، التى ما لبثت أن تخلت عن الحكم لحكومة ديمقراطية ، وهى التى حاكت سقراط وأدانتها بما أثار سخط أفلاطون وحزنه ودفعته إلى الشعور بالتشاؤم واليأس من إصلاح الوضع السياسى . ويتردد صدى هذه الحالة النفسية لأفلاطون الشاب فى محاوره جورجياس (١) وسيكون من جراء ذلك ألا

يرضى أفلاطون عن حكم الطغيان أو عن ديمقراطية بركان فيتجه بنظره إلى خارج أثينا ليجتث عن نظام سياسي آخر يكون صالحاً لتوطيد دعائم الحكم وتهيئة جو من الاستقرار والنظام ، فقرأه يتأثر - إلى حد ما - بنظام الإمبراطيين كما هو واضح في جمهوريته .

وكان إعدام سقراط وتجرحه للسم من أهم الأسباب التي دفعت به إلى حياة العزلة ثم إلى حياة السفر والترحال فيما بعد ، فقد بدأ أفلاطون رحلته الأولى سنة ٣٩٠ ق.م. أي بعد تسع سنوات من وفاة أستاذه ، فاتجه إلى ميغاري حيث زار إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات ، ثم اتجه إلى مصر وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلومهم وعلى الأخص بتقدمهم في دراسة الفلك ، كما أشاد بما عاينه من استقرار سياسي . ومن مصر اتجه غرباً إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضي المشهور تيودوروس ثم عاد ثانية إلى ربوع النيل ، ولكن الحرب تبأ لبأت أن تثبت بين أثينا وإسبرطة ، وكان ملك مصر السفلى قد تحالف مع الإمبراطيين ضد أثينا - وطن أفلاطون - فاضطر إلى مناصرة مصر عائداً إلى أثينا واستقر بها ، وما كادت تنتهي هذه الحرب حتى استأنف أفلاطون رحلاته فاتجه إلى اليونان الكبرى (أي جنوب إيطاليا) حيث التقى بأصدقائه الفيثاغوريين ، وما أن سمع به دئيس ملك سراقوسة حتى استدعاه إلى بلاده ونشأت بينه وبين ديون Dion ابن أخت دئيس صداقة وطيدة . وبعد عودته من هذه الرحلة اشترى قطعة أرض كانت تسمى « بستان أكاديموس » وتقع على مقربة من قرية « قولون » ، وفي هذا المكان أسس أفلاطون مدرسته التي سميت « بالأكاديمية » وكانت هذه المدرسة منذ نشأتها عبارة عن محراب

لعبادة رباب الفنون (١)، حيث كان تلامذة أفلاطون يؤلفون شبة رابطة دينية، ويحتفلون سنوياً بعيد رباب الفنون مصدر الوحي والإلهام الفني، وقد ظلت الأكاديمية محتفظة بهذا الطابع حتى عصر الإمبراطور جوستيان سنة ٥٢٩ م حيث جرى عليها ما جرى على مدارس الفلسفة الأخرى في أثينا من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثني بعد انتشار المسيحية واعتناق الإباطرة لها. وكانت المناقشات في الأكاديمية تدور حول موضوعات الفلسفة والرياضيات والفلك والأخلاق والسياسة.

ولم يقتصر التعليم فيها على أبناء أثينا وحدهم بل سعى إليها اليونانيون - ومن بينهم بعض النساء - من جميع بلاد اليونان والجزر اليونانية، وبعد أن تم لأفلاطون افتتاح الأكاديمية عاد ثانية إلى مواصلة حياته السفر والترحال فأتجه إلى صقلية سنة ٣٦٦ ق.م تحت إلهام صديقه ديون، وكان أفلاطون يطمح في أن يستميل إلى آرائه دئيس الصغير الذي كان قد خلف والده على حكم صقلية، ولكن سرعان ما تبددت أحلام أفلاطون، فقبل أن تطأ أقدامه أرض الجزيرة كان دئيس هذا قد أقضى عن الحكم ونفى خارج

(١) Les Muses رباب الميثولوجيا التسع، بنات الإله زيوس، وهن اللاتي يشملن الفنون برعايتهن:

Euterpe	ربة الموسيقى	Thalie	ربة الكوميديا
Terpsichore	ربة الرقص	Cloi	ربة التاريخ
Polymnie	ربة الشعر الغنائي	Melpomène	ربة المأساة
Uranie	ربة علم الفلك	Eratō	ربة الرثاء
		Calliope	ربة البيان

البلاد فما أن نزل أفلاطون بصقلية حتى تلقته أعداء دزيس فسجن ثم أطلق
مراحه وعاد إلى أثينا .

ولم يلبث أفلاطون أن أعاد الكرة للمرة الثالثة ، فارتحل إلى سراقوسة تحت
إلحاح صديقه ديون بعد أن عاد دزيس إلى الحكم فأحسن الجميع إستقباله ،
خصوصاً وأنه كان معروفاً أيضاً بصداقته لأرخيتاس الفيثاغورى حاكم طارنطا ،
ولكن إقامته في صقلية ما لبث أن شابها جو قاتم مؤلم خصوصاً بعد أن قتل في
مصالحه ديون على دزيس الصغير ، وقيام ديون بعد ذلك بتدبير مؤامرة ضد
الملك ، فما أن اتضح أمرها حتى نكل أعران دزيس بديون صديق أفلاطون ، وكان
ذلك خلال سنة ٣٥٢ ق.م. وغضب الملك على أفلاطون فاعتقله ووضع في سفينة
متجهة إلى اليونان ، ولكنه أسر وبيع في سوق الرقيق ، فاشتراه أحد المواطنين
القورينائيين وأعتقه فعاد أفلاطون إلى أثينا ، وأخذ يتابع دروسه ومناقشاته
في الأكاديمية ، وكانت وفاته سنة ٣٤٨ ق.م. أثناء الحرب التي شنها فيليب ملك
مقدونيا على أثينا والتي أدت إلى انهيار نظام المدينة اليوناني ، ذلك النظام الذي
ظل أفلاطون طول حياته يبحث عن أنجح السبل لتوطيد أركانه وكفالة
استقراره وإزدهاره .

ج - مصنفاته :

يعد أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته ، ولكننا لا
نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل إلينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح
نسبتها إليه ، فقد أثبت النقد التاريخي أن ثمت عدة محاورات منحولة نسبت إلى
أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له ، وعلى هذا فإننا نكتفى هنا بالإشارة

إلى المؤلفات التي تعارف «تورخو الفلسفة» (١) على صحة نسبتها إليه ، أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء - بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها - من ترتيبها على هيئة تصنيف زمني تطوري حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجح أنها حررت في عهد الشباب وأخرى تم تأليفها في عهد الكهولة بعد إنشاء الأكاديمية إثر عودة أفلاطون من رحلته الثانية إلى صقلية ، وبعد أن استقر به المقام في أثينا منكباً على البحث والدراسة ردها من الزمن إلى أن قام برحلته الثالثة إلى صقلية ، وأما المجموعة الثالثة فهي من إنتاج أفلاطون المنكسرى في عهد شيخوخته وبعد انتهاء رحلته الأخيرة إلى صقلية .

أولاً : مؤلفات فترة الشباب وهي قريبة العهد بأستاذه سقراط ، ولهذا فإن قسماً منها يشتمل على صورة حياة سقراط ، وتوجيه الاتهام إليه ثم الدفاع عنه ، وكذلك منهجه في مواقفه الجدلية مع السفسطائيين مع المشهورين في كل فن من أهل عصره في أثينا .

هذه المحاورات هي : «دفاع سقراط» و «أقريطون» ، و «أوطيفرون» ، و «المحاضرة الأخيرة تدور حول التقوى» ، و «تعريفها ورأى سقراط في الدين والتدين» ، ثم «هيبياس والأصغر» ، و «تناول علاقة العلم بالعمل» ، و «القيبيادس» ، و «تبحث في تطابق العدالة والمنفعة» . وفي معرفة النفس الإنسانية ؛ ثم «هيبياس الأكبر في تعريف الجمال» ، و «خرميدس» ، في الفضيلة ؛ و «لاخيس» ، في الشجاعة ؛ و «ليسير» ، في الصداقة ؛ و «بروتاغوراس» ، إشارة إلى السفسطائيين

(١) راجع مثلاً - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٧ - ٦٤ الطبعة الثانية وكذلك E. Brehier, Hist. de La philosophie, Tome 1 - Goldschmidt, Les dialogues de Platon, paris, 1947.

المعروف بهذا الاسم ، وهى تدور حول الفن الجدلى عند السفسطائيين وفوائده التعليمية ، و « إيون » ، فى شرح الإلياذة ، وفى الكلام عن الشعر على وجه العموم ، و « جورجياس » ، فى نقد أقوال السفسطائيين وفى بيان خطورة الفن على الأخلاق ، والمقالة الأولى من كتاب « بوليتيا » الذى سماه شيشرون فىم بعد بالجمهورية *Res publica* ، وهذه المقالة تدور حول « العدالة » وتعريفها .

ثانياً : محاورات فترة السكھولة : وهى متأثرة بأراء الفيشاغوريين وهى « أقراطيلوس » ، ويناقش فيها المشكلة اللغوية ، ونجد فى هذه المحاور إشارة أولية إلى نظرية المثل (١) . ثم « مينون » التى يعرف فيها الفضيلة ويعرض لنظريته فى أن العلم إن هو إلا تذكر معارف سبق أن عاينتھا النفس فى حياة سماوية . و « فيدون » ، ويبرهن فيها على خلود النفس بمناسبة موث « سقراط » . و « المادية » ، ويتكلم فيها عن الحب الإلهى وعن الجمال و « منكسينوس » ، و « أوتيديموس » ، ويحمل فيها على السفسطائيين وعلى بيانهم ، و « بارمنيدس » ، وينتقد فيها مذهب الإيليين ويعرض لازمة المشاركة ويمحص نظريته فى المثل ؛ والجزء الثانى منها محارلات جدلية على طريقة الجدل الإيلى (٢) ، و « تيتايروس » ، فى العلم وحده ، وفى الحكم الصادق والكاذب ، و « فيدروس » ، فى الحب وأقسامه وفى الخلود وفى آراء السفسطائيين . ونجد بعد ذلك التسع مقالات الباقية من الجمهورية وقد كتبت فى أوقات متفرقة ، وفى هذه المقالات يعرض أفلاطون نظريته فى « المدينة المثلى » .

(١) (ف.ب)

(٢) راجع جان فال : دراسة حول بارمنيدس .

ثالثاً : محاورات فترة الشخوذة : وهى ذات طابع جدلى جاف ، ومنها « السفسطائى ، حيث يتكلم عن الاجناس العليا والوجود واللاوجود ، والفن وأقسامه . وفى « السياسى ، يتكلم عن رئيس المدينة ويستعرض مسائل سبق أن أشار إليها فى الجمهورية . وفى « فيليوش ، يعرض للذة ولأنواعها . وينتهى إلى أن الحكمة هى أسمى أنواع اللذة ، وفيها أيضا يشير إلى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق أن تعرض لها فى بارمنيدس ، ثم يتعرض لمشكلة الخليط (١) . التى تجعل من هذه المحاوره همزة وصل بين المحاورات والتعاليم الشفوية لأفلاطون (٢) . وفى محاوره تيمائوس يعرض لتكوين العالم الطبيعى وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos تحتذا المثل . ويجب ألا نخلط بين « تيمائوس الطبيعى ، فهو كتاب أفلاطون الحقيقى و « تيمائوس الروحانى ، الذى ينسب خطأ لأفلاطون على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطونى المحدث .

وفى محاوره « أقرينياس ، النافسة يتكلم أفلاطون عن المثل الأعلى للجماعات الإنسانية . وأما كتاب « القوانين ، أو النواميس فهو كتاب جاف الأسلوب ويشتمل على اثني عشر مقالة ، وبه دستور مدنى وجنائى ودينى ، وهو الكتاب الوحيد الذى لم يشر فيه أفلاطون الى « سقراط » ، وقد ثبت أن أفلاطون انكب على تأليف هذا الكتاب فى الفترة الأخيرة من حياته حتى وفاته .

وهناك بعض كتب أخرى منحولة لاداعى لإيرادها ، وبعض كتب ذكرت أسماءها ولم تصلنا . ولأفلاطون رسائل خاصة : من أهمها الرسالة رقم ٧ الموجهة الى « ديمس الصغير ، حاكم صقلية يشرح له فيها صعوبة العمل الفاسفى ومشقاته .

(١) (ف. ب.) .

(٢) (ف. ب.) .

د - آراء أفلاطون الشفوية :

وبالإضافة إلى هذا الإنتاج المدون الضخم ، نجد أرسطو يشير في الميثافيزيقا إلى مذهب الأفلاطونيين ، ، في الأعداد والمثل ، وهذا موقف لا نجد في المحاورات تفصيلات عنه ، ولهذا فقد رجح المؤرخون أن ما نسبته أرسطو ، لأفلاطون من آراء (١) تؤلف في مجموعها الجزء الشفوي من آراء أفلاطون ، ، لا سيما وأنه كان يفضل الحوار الشفوي على الكلمة المكتوبة والمباراة المركزة أو البحث المرسل المستفيض (٢) وما يؤيد هذا الرأي أن أرسطو نفسه كان تلميذاً لأفلاطون ، وكان يواظب على حضور مناقشات الأكاديمية ، فهو إذن على علم بالتعاليم الشفوية للمدرسة . وسنرى في الفصول القادمة كيف أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين بعض نصوص الجمهورية وفيليبوس وهذه الآراء الشفوية المنسوبة لأفلاطون والتي سيكون لها تأثير كبير على تطور الفكر الأفلاطوني وظهوره على صورة مذهب الأفلاطونية المحدثة في مدرسة الاسكندرية وعند المسلمين والمسيحيين فيما بعد .

هـ - أسلوبه ومنهجه :

يُناب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاوراة ، وهو أسلوب كان شائعاً في العصر الذي ازداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط . على أن أفلاطون قد حاول أن يجعل من المحاوراة وحدة أدبية تجمع أصول الدراما — كما عرفت عند اليونان — وهي التي تلتزم الوحدة الثلاثية : الزمان والمكان والظروف المحيطة

(١) راجع رويان : نظرية أفلاطون في المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .
(٢) راجع بيرماكيم شول : ملاحظات على فن التكرار في محاوراة فيدون — مجلة الدراسات الإغريقية ، العدد الثاني سنة ١٩٤٨ ص ٣٧٣ — ٣٨٠ . راجع أيضاً محاوراة فيديروس ص ٢٧٤ — ٢٧٧ ومحاوراة بروتاغوراس فقرة ٣٢٩ .

بالشخصيات والحوادث . وتتخلل هذه المحاورات مناقشات بين سقراط ومجادليه من السفسطائيين أو معارفه ومخالطيه المشهورين من أهل أثينا في عصره ، أو أقرباء أفلاطون نفسه . وتتضمن المناقشة عرضاً لمشكلة من المشاكل بالتفصيل على طريقة البحث المستفيض ، وقد يتبع في بعض الأحيان أسلوب الخطاب الشخصي أو أسلوب الأسطورة . ويتميز أسلوبه في المناقشة باعتماده على منهج التوليد السقراطي ، ونرى مثلاً لذلك في محاوره « مينون » ، وهو يستعير أيضاً الأسلوب الرمزي كما في أسطورة الكهف في « الجمهورية » ، وفي أسطورة إروس في محاوره « المائدة » ، ثم يلجأ إلى الأسلوب الرياضي في وصفه للثلث ، كما هو الحال في محاوره « فيليبوس » وفيما عرف عنه من آراء شفهوية . وبالإضافة إلى تنوع أساليب الكتابة والمناقشة عند أفلاطون نجد لديه معظم آراء المدارس الفلاسفية السابقة عليه - فضلاً عن تأثره المباشر « بسقراط » ، ومحاولته إدماج تعاليم الأورفية في مذهبه - فقد أدخل في هذا المذهب جملة من الآراء المتعارضة : تغير هرقليطس وثبات بارمينيدس وأعداد الفيثاغوريين وعناصر أنباذوقليس وذرات ديموقريطس ، ومذهب أنكساغوراس في العقل . ولهذا فقد اضطر أفلاطون إلى اتباع منهج التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة التي يحشد بها في مذهبه ، ونراها تخضع في النهاية للطابع العام للفكر الأفلاطوني .

هذه العناصر المختلفة التي تفاعلت في إنتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه ، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمئن إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون . وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات وتفسيرات شتى .

و - الغاية من الفلسفة :

ولكن الشيء الوحيد الذى يقودنا فى بحثنا فى فلسفة أفلاطون هو ما يترضه أفلاطون نفسه من هدف للفلسفة . ذلك أن العامل الذى يربط بين صور إنتاجه المتعددة هو رغبته فى تحديد مكان الفيلسوف فى المدينة ، ورسالته الأخلاقية والاجتماعية . ولم تكن الفلسفة عند اليونان مجرد مذهب نظرى فحسب ، بل كانت أيضا منهجا فى الحياة العملية لا ينفصل عن الحياة الاجتماعية ، والمحاورة الأفلاطونية تصور لنا الحياة وجوانبها .

ماهى إذن الصور التى يقدمها لنا أفلاطون عن الفيلسوف ؟ إننا نجده فى محاورة فيدون (١) يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذى طهر نفسه من أرجاس البدن ، والذى يحيا حياة مثالية بعد أن فارقت نفسه البدن وتحررت من أوضاره ، فهو إذن شجاع فاضل لا يهاب الموت . وفى محاورة تيتايروس (٢) يصفه أفلاطون بأنه الرجل الفاضل فى علاقاته الاجتماعية ، ولهذا فهو لن يصل أبداً إلى المركز الذى يستحقه فى المجتمع الإنسانى ، ويظل دائما بدون سلطة أو تأثير سياسى فى المدينة . أما فى الجمهورية (٣)

(١) فيدون ص ٦٤

(٢) تيتايروس ص ١٧٢ ، ١٧٧

(٣) يسترسل أفلاطون فى نهاية الكتاب الخامس وفى معظم فقرات الكتاب السادس من الجمهورية فى تفصيل سمات الفيلسوف وصفاته ، فبعد أن تبين له أن الدولة المثلى لن تتحقق إلا إذا تولى الفلاسفة حكمها ، تجده يتساءل عن الصفات الواجب توافرها فى الحاكم الفيلسوف فىرى :

١ - أنه الشخص المحب للحكمة والمتعلق بجميع أنواع العلم والمترفع عن الجزئيات بحيث ينظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة ، وهو أيضا شغوف بتأمل =

« فهو » رئيس المدينة ، وحاكمها .

== الأشياء في ذاتها وكل ما هو أبدى ثابت . وهدفه من ذلك معرفة الوجود الحقيقي ، وكذلك ليس الفيلسوف أقل في المهارة العملية من غير الفلاسفة .

٢ - والفيلسوف يتفر بطبعه من الكذب فهو يجب أن يكون صادقا إذ لا شيء أكثر اتحاداً مع الحكمة من الصدق . ولذا نراه يمتنع الباطل ويزداد تعلقاً بحجة الحق .

٣ - وهو يحتقر ملذات البدن ويقبل في نهم على الملذات العقلية وسوياته مثال للآثان والاعتدال . وهو لا يقبل على تسكيس الثروة ، فلا يهتم بجمع المال ولا يطمع في المزيد منه .

٤ - ويتصف الفيلسوف أيضا بالسكال الخلقى وسمو العقل وسماحته ، فالأفكار الاسامية لا يمكن أن تصدر عن عقل صغير .

٥ - وهو أيضا شجاع في إبداء الرأي والدفاع عن الحق ولا يخشى الموت ويقل تعلقه بهذه الحياة .

٦ - يجب أن يتصف الفيلسوف أيضا بالعدالة واللف ، فلا يكون شرسا جوحا نافرا من الجماعة طالما صعب المعاملة .

٧ - والفيلسوف الحق شخص منظم العمل لا يتصف بالادعاء الكاذب والجهل والطمع والخسة .

٨ - ويجب أن يكون أيضا سريع التعلم قوى الذاكرة ، نافذ الفهم ، فالذاكرة القوية شرط أساسى للفلسف ، والنسيان عدو للفلسف .

٩ - وأخيرا يضيف أفلاطون شرطاً يستمد من تأثير القيثاغوريين في فلسفته من ناحية دراساتهم الموسيقية ، فيذهب إلى أن الفيلسوف يجب أن يكون ذا مزاج موسيقى منسجم أى أن يكون تألف فكره شديداً بالانسجام الموسيقى الذى نجده فى الألحان .

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن الخلق الفلسفى عند أفلاطون ينطوى على الرجولة والاتزان العقلى والسمو النفسى وجودة الفهم وسرعة الإدراك وقوة الذاكرة . ويضيف أفلاطون إلى هذه الصفات كلها شرطاً ضرورياً وهو ضرورة

وفي القوانين،^(١) يتخذ دور المحقق الذي يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم ، وفي سبيل ذلك يخبرهم بين السجن أو الاعتقاد في آلهة المدينة . وأخيرا فهو الشخص المتحمس أو الملهم في فيدروس،^(٢) وفي المأدبة،^(٣) على أن نلاحظ نجد نوعا من التناقض بين هذه الصور المختلفة للفيلسوف ، فهو من ناحية : الصوفي الذي يهدف — عن طريق التطهر — إلى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول إلى نقاء النفس التام^(٤) ، ومن ناحية أخرى نراه الحاكم العادل والسياسي الذي يهتم بتنظيم شؤون عالم الحس ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين في فلسفة أفلاطون — وأحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل وإعزاله ، والآخر يدعو المفكر أو الفيلسوف إلى الإهتمام بهذا العالم والتشريع له ، بل يدعو أيضا كما هو الحال في الجمهورية إلى ضرورة الإهتمام بالألعاب الرياضية لتقوية الجسد والاحتفاظ بصحته ؟ . هذه هي إحدى المشاكل الرئيسية في المذهب .

== إتاحة الفرصة للفيلسوف لكي يحصل على تربية صالحة في نشأته الأولى تجنبه المعاملة الضارة التي كثيرا ما تجعله يهجر الفلسفة وطلب الحق في عنوان شبابه . يقول أفلاطون في الفقرة ٤٩٩ : الجمهورية والفيلسوف يحكم احتكاكه بكل ما هو إلهي وبكل ما يتصف بالنظام والترتيب ، يصبح هو نفسه منتظما وشديدا بالإله بقدر ما يسمع للإنسان أن يكون ، ويقول أيضا في الفقرة ٥٠١ : من نفس المحاورة ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الفلاسفة يكفون بالوجود الحق وينشدون الصدق وأن خلقهم الذي وصفناه يرتبط ارتباطا وثيقا بالكمال ، وما لم يعهد لطبقة الفلاسفة بالسلطان المطلق في الدولة فلن تستطيع الدولة ومواطنوها الخلاص من الشر . ا. هـ .

(١) القوانين فقرة ١٩٠٩

(٢) فيدروس ٢٤٤

(٣) المأدبة ص ٢١٠

(٤) نقاء النفس التام أو التطهر Katharsis

والواقع أن أفلاطون كان يجمع في حياته بين هذين الاتجاهين فقد كان مستشاراً سياسياً للطاغية « دنديس » وكان في الوقت نفسه يبشر بـخلاص النفس من الجسم لإحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس . ويبدو أن أفلاطون قد حاول أن يجد جلا لهذه المشكلة في أسطورة الكهف في بدء المقالة السابعة (١) من الجمهورية ، فالناس في هذه الأسطورة مثلهم مثل سجناء منذ طفولتهم يعيشون في كهف مظلم له فتحة تطل على طريق تمر عليه السابلة مع متساعهم وسلاحهم ، هؤلاء السجناء مقيدون بسلاسل تمنع حركتهم ، وهم شاخصون بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجهة لمداخله المطل على الطريق ، ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح المارة على جدار الكهف . ولما كان سجناء الكهف لم يروا حقيقة الموجودات خارج سجنهم ، لذلك فإنهم يعتقدون أن هذه الظلال والأشباح — التي تنعكس على جدار الكهف أمامهم — هي الحقيقة ؛ وعلى هذا فإن العلم الذي يصلون إليه عن طريق هذه التجربة هو علم مبني على الملاحظة الحسية وحدها ، إذ يشاهدون ظلالاً متتابعة تنعكس من الطريق ، فإذا ما فكت سلاسل هؤلاء السجناء فإنهم سيذهلون حينئذ يخرجون إلى الجو الطليق خارج الكهف كما يذهل الجاهل بالعلم والفلسفة ، ذلك لأنهم سيرون الموجودات الحقة وهي المثل التي يرمز لها في الأسطورة بالمارة على قارعة الطريق . وستعناد أعينهم شيئاً فشيئاً على هذا الضياء الذي كان يعكس الأشباح المظلمة على جدار الكهف ، وسيكونون قادرين في آخر الأمر على تأمل انعكاس بريق هذه النار التي ترمز إلى الشمس ، وتقابل الخير في العالم المعقول . وحينئذ يصل الطليق إلى إدراك هذا الهدف ، فإنه يكون قد وصل إلى نهاية «طافه» في رحلة الصعود إلى قمة الجدل . هذا الشخص الذي

وصل إلى نهاية الرحلة وتجرد من الحس والمحسوس ، يعود ثانية فينزل الى الكهف لكي يتقف ويرشد ويحكم ويسير من بقى في الكهف من السجناء . فالكهف إذن في هذه الأسطورة هو إشارة إلى العالم المحسوس الذي يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده لممارسة السياسة ، وسيدخل عند هودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما دخل قبل ذلك من رؤية الضياء عند صعوده ، وسيحاول أن يغرى بنفر من السجناء على الصعود والنظر من أدران الحس ، وذلك بتربيتهم تربية عليية تمكنهم من التمييز بين ماهو موضوع للخيال ، وما هو موضوع للادراك الحق . والواقع أن في كل منا ميلا إلى البقاء في أسفل أو الاستمرار في ممارسة نسق الحياة التي اعتدنا عليها . فهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربوية فهو يساعدنا على تقوية الجانب المتجه إلى الخير في نفوسنا وتغلبه على نوازع الشر والميول المضادة للفضيلة . وإذن « فافلاطون » يقدم لنا حلا حاسما لتلك المشكلة التي أثارناها منذ البداية وهي تدور حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسي والأخلاقي والتربوي في « المدينة » أي في عالم الحس .

الفصل الثاني

المعرفة عند أفلاطون

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الإدراك الحسى والعقلي للوجودات وفى مذهب كمنعجب أفلاطون نجد فعل المعرفة مرتبطاً أشد الارتباط بموضوعات المعرفة ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود - وهو موضوعها الأول - فإنها تدرك البكثرة والتغير فى عالم الحس لأنها مازالت مرتبطة بالبدن ، ولكن هذا الإدراك الحسى الأول لا يكتفى وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إذ لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسى من وحدات العالم المعقول ، وحينما تتكرر هذه المعارف الذكرية تكون حافزاً للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحققة أى إلى الاقتراب وريداً من عالم الحقائق الذى كانت تحيا فى رحابه قبل هبوطها إلى البدن . واذن ففعل المعرفة يكون فى نفس الوقت أساساً لحركة صعود النفس التدريجى من عالم الحس إلى عالم المثل ، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها . ويتشكل فعل المعرفة فى هذه المواقف بحسب هذه الموضوعات ، كما سيتضح لى كلامنا عن درجات المعرفة . هذا الطريق الذى تقطعه النفس فى انطلاقها من عالم المثل والذى يتيح لها أن تكشف آفاقاً وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمة وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس هذا الطريق يسميه أفلاطون بالجدل .

أولاً : الجدل ومراحل سيره :

إذا أردنا أن نتبع مراحل الجدل فى محاورات أفلاطون فإنه يتعين

علينا أن نستعرض الخطوط العريضة لمسار الفكر الأفلاطوني خلال هذه المحاورات . لقد حاول أفلاطون أن يجمع بين العقل والعاطفة ، فأعقل يبحث عن الحق أما العاطفة فإنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه وتتعلق به .

وفى شتى المحاولات التي بذلها أفلاطون سواء ليصل إلى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمال عن طريق الشعور ، نجد أنه يواجه من الق تكاد تخرجه عن طريقه ، منها ذلك الاتجاه إلى الغموض خلال موجة حماسه العاطفي الشعري وكذلك اليأس الناجم عن الشك ، وصدق مثال على ذلك ما نجده في محاورتي أوطيفرون وإفراطيلوس .

ولكن أفلاطون يكشف أنه لا بد من أن ننضى قدما في ممارسة شئون حياتنا العملية ، ولن يقيس لنا ذلك عن طريق التعلق بالحق أو الجمال فحسب بل إن الحياة تتطلب أيضا البحث عن النافع المفيد ، وذلك ما تحتمه ظروف الحياة الانسانية وحكمتها على وجهه العموم . مما لا يمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية والتغاضي عنه بسهولة

ولهذا فإننا نجد الطريقتين في أعماق ظلال الكهف حيث توجد إغراءات جديدة ، فنلمس من جهة : ميلا إلى تحطيم الأشباح والابتعاد عنها والخروج إلى النيران المشتعلة خارج الكهف ، ومن ناحية أخرى نجد ميلا معاكسا يدفع السجين إلى رفض الخروج ، والتمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ففي ذلك منفعة العملية ، كما عودته التجربة داخل الكهف . وفى خلال هذا الاتجاه الأخير يبرز رباط العقل ويبدو كأن السجين يكشف الطبيعة الحسية ويلزمها . وعلى ذلك فإننا نجد ما هو حق وما هو جميل — وقد كانا منذ البداية منفصلين عن بعضهما وعن كل ما هو حسي — نجد أنهما يتمثلان في

صورة ما هو نافع ومنفيد ، تلك الصورة التي تكشف عنها التجربة الحسية فيصبح كل ما هو حق - في عالم الحس - جميلا وناقما وعفيدا .

ولكننا سنرى أن أفلاطون سيرفض الفصل بين الحق والجمال في نطاق العالم المعقول ، وكذلك سيرفض الرنط بينها عن طريق المنفعة ، ومعنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التي تجعل من المنفعة العملية مقياسا لتحديد معالم الحق والجمال ، إذ أنه يقصد الوصول إلى قيم تتحد كلها في معنى الخير .

إننا نتأمل الجميل ونبحث عن الحق ولكننا لا نستطيع الاستمرار في ذلك إذا لم تكن لنا حياة حسية ملموسة . فقد يستطيع كل من الفنان والصوفي والعالم أن يحتقر السلوك العملي وهو عنوان الحياة المحسوسة ، ولكنه مع هذا فإنه - أي العمل - يفرض نفسه عليهم ويحبرهم على أن يوجهوا انتباههم إليه .

فن الأفضل منذ البداية أن نضعه موضع الاعتبار وأن نعلم بضرورته في مرحلة الحياة الحسية وأن نستعد لقبوله في هذا النطاق وحده ، لأننا إذا أغفلناه في حياتنا فإنه سيفرض نفسه علينا فجأة - كما ذكرنا - في جميع نواحي نشاطنا الحيوي . وإذا كان اهتمامنا بالعمل ضرورة تحتها الحياة العملية فإننا يجب أيضا أن نتعلم كيف نفصل تأماننا عنه وتنخلص منه ، وربما تخيل البعض أنه من السهل أن نصل إلى هذا الحال ، وذلك بأن نغمض أعيننا ونترك العنان لتأملاتنا ، ولكن هذا لا يمد عكوفنا على التأمل الحق بقدر ما هو هروب موقوت ومتعسف من ضرورات العمل . وليس الفكر الأفلاطوني مجرد اتجاه إلى التأمل الهروبي والتحليق الاجتراري في سماء اليو ثويا - كما توهم البعض - بل هو يتطلب تمهيدا طويلا ومجاهدة روحية متصلة وترويضاتنا للإرادة وانخضاعا تدريجيا لنزوات البدن ، فإن تطهر النفس قبل أن تشقى بأنواع مريرة من الصراع مع مطالب

الجسد ورغباته . كل هذه الصور الجسدية التي تغايبها النفس هي التي تشكل خط سير الجدل ، فالجدل - كما قلنا - ليس مناقشة لفظية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها في صعودها إلى المطلق أى إلى قمة العالم المعقول ، والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أن الشعر المرسل إنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل ، فإن كل نقاش في هذه المحاورات إنما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلي يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس في طريقها إلى العالم المعقول . وهذا يعنى أن كل محاورة إنما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة في محاولتها للخلاص من عبودية الكهف أى من أمر المحسوس لكي تلتقى مع موضوعها المجرد - رياضيا كان أو معقولا - وتعكف عليه لكي تصل عن طريقه صعودا إلى الخير بالذات ، قمة عالم المثل .

ولكن كيف تستمر هذه النفس المفكرة في سيرها الجدلي الصاعد ؟ أو بمعنى آخر كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

ربما ظن البعض أن سير الفكر وتقدمه - في مجال الفلسفة - مرهون باستخدام مناهج البحث العلمى المطبقة فى مجال العلوم ، ولكن الواقع - أن الفيلسوف إنما يستخدم هذه المناهج كأسلوب من أساليب المراسلة والتدريب العقلى فحسب ، ولا يلبث أن يتجاوزها متجها إلى ذاته فى تأمله الفاسفى ، وفى خضم هذا التأمل ينبثق نوع من الحوار الذاتى الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسموع بين شخص وآخر ، وفى خلال هذا الحوار يشتعل الصراع النفسى الكامن فتظهر العقبات وتلوح معوقات جديدة قد توقفت استمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فإن أول خطوة فى الطريق إلى المنهج الفلسفى هي أن يبدأ

الفيلسوف يتجاوز عالم الحس فيضع فرضاً أولياً ، ولو أن العالم يفعل نفس الشيء .
إلا أن طريقته غير مخوف بالخطاطر كطريق الفيلسوف ، ويستمر الفيلسوف في
سيره الجدلي طارحاً في منه الأولى للناقشة والاستدلال حتى يصل إلى معرفة تامة
بهذا الفرض أى بالموضوع .

١ - الجدل والعزبة :

يتخذ منهج أفلاطون الجدلي صوراً متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل
والقبسة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن
صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني (١) ولا شك أننا وصلنا إلى
تحديد معالم المنهج الجدلي بعد دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية التي صحت
نسبتها إلى أفلاطون وعددها ثلاثة وعشرون محاوره (٢) . ونجد في فقرة هامة
لأفلاطون الخطوط الأولية التي تؤلف تركيب المحاوره ، فهو يقول موضحاً
اللازم إلى الخطباء وإلى الذين يملكون ترتيب أحاديثهم بحسب خطة ومنهج شامل
بأن كل حديث ينبغي أن يركب كالأجزاء كائنات حياً ، فيكون له جسم خاص به
يحيى : يكون بدون رأس أو قدمين بل يكون له جذعه الخاص به وأطرافه
التي يجب أن ترسم بحيث تتناسب فيما بينها وتتفق مع مجمل الحديث (٣) ، ويقصد
أفلاطون بذلك أن يشير إلى أن المحاوره يجب أن تكون وحدة متكاملة .
ولعل البعض يتساءلون عما إذا كان من الأجدر بأفلاطون أن يسجل

(١) راجع V. Goldschmidt, Essai sur le "Cratyle" paris, 1940

(٢) راجع R. Schaerer, La Question Platonicienne, Paris, 1958

(٣) راجع محاورة فيدروس ص ٢٦٤

آراءه مباشرة كما فعل أرسطو فتكون مؤلفاته على صورة كتب الفلاسفة التي تعرض المذاهب عرضاً مرسلًا ودون أن تلجأ إلى أسلوب الحوار ؟

والرد على هذا التساؤل يجب أن نعرف الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة والواقع أن أفلاطون قد وضع المشكلات الفلسفية على هذه الصورة الجدلية لكي تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات . ومن ثم فنحن نلمس أن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها (١) وهي في المقام الأول ، وتأتي الرغبة في الوصول إلى حل المشكلات الفلسفية في الدرجة الثانية من الأهمية . يقول أفلاطون : « إن المحاورة تحدد موضوعا للدراسة وليس المقصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات » ، (٢)

فهدف المحاورة إذن ليس إمدادنا بالمعلومات والمعارف بقدر ما تقدمه من مساعدة على التدريب على فن الجدل ، وهذا ما يؤكد أفلاطون في محاوره بروتاغوراس حينما يتساءل عن السبب في وضع أحاديث ذات صيغ متعددة حول الموضوع الواحد بحيث يدور المتحدث ويلف حول الموضوع ويضع كثيراً من

(١) راجع محاورة « السيامي » d 286 Vide Polit.,

"Pour ce qui est de l'étude du sujet proposé d'en trouver la solution de la façon la plus aisée et la plus rapide, le raisonnement nous signifie de nous en inquiéter en second lieu seulement non en premier mais de placer avant tout et en première ligne la méthode même qui enseigne par espèces

راجع Ibid, 285 d

التحديدات بدون سبب ظاهر، وذلك بدلاً من الكلام عن الموضوع بطريقة مباشرة (١).

ولعل هذا هو السبب أيضاً فيما يذكره بعض المؤرخين من أن المحاورات الأفلاطونية تتخذ صورة الدراما كما كانت معروفة في الأدب اليوناني. ولكن الدراما الفلسفية عند أفلاطون تلتزم حدود المنهج ولا تستهدف المتعة بل هدفها كما ذكرنا أن تكون أداة صالحة للتدريب على فن الجدل، ومن ثم فإن أساس تركيبها هو التوافق أو التناسب القائم بين أجزائها.

ما هي إذن المراحل التي تؤلف في مجموعها بنية المحاضرة. يقول أفلاطون « يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على « علم » بهذا الموضوع، وهذا العلم هو (الطريق) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته (أي الموجود) كموضوع المعرفة بوصفه موجوداً حقاً ».

الطريق الأول هو الذي تم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه. وأما الثاني فهو التعريف، والثالث هو الصورة المحسوسة، والرابع هو العلم. ولنضرب لذلك مثلاً، فالدائرة هي أولاً لفظ الدائرة الذي أنطق به، وهذه هي الطريقة الأولى في معرفة الشيء. وأما الطريقة الثانية فهي التعريف المؤلف من أسماء أفعال كقولنا: الدائرة هي التي تتساوى فيها المستقيمت الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذي يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط، وأنه دائري.

وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتي لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تلاشى ؛ ولكن الدائرة في ذاتها التي تنسب إليها كل هذه الموضوعات لا تنفي عن شبيه بما قلنا .

وفي المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والرأي الصحيح . وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، أليست هذه كافية لكي ندرك الموضوع عن طريقها ؟ ويجب أفلاطون بالتى ذلك ، لأنه لا بد للفيلسوف المتجه الى المعرفة من أن تتوافر لديه صفات معينة ، منها ما هو عقلي ومنها ما هو أخلاقي . فلا بد من أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة ، وأن يكون حاصلًا على ذاكرة قوية (١) وأن يكون له ميل طبيعي إلى كل ما هو عادل وجميل (٢) وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطا (٣) .

ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع ؟

يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بالميل النظري نحو الفضيلة ، وهذا يعنى عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن ماهية الفضيلة . ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة في سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو إلهية بل أنه يعطينا مثالا عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة ، ويبين أن تمت ميلا أو تجاوبا بين النفس وموضوعها أيًا كان ، كما نلاحظ في ميلنا إلى ما هو فاضل وما هو جميل ، وربما انتهى أفلاطون في محاورته إلى رد الكثرة إلى الوحدة ، وحين ذلك يكون الميل متجهاً إلى ماهية الموضوع

(١) م.س - ١٣٤٤

(٢) م.س - نفس الوضع

(٣) م.س ٤٤٢ د

الأول هو الخير بالذات ، وهذه هو الهدف النهائي لطريق المعرفة المساعد ،
الذي يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء .

ونحن إذا ناقشنا أساليب المعرفة وطرقها - التي سبق لنا ذكرها - فسنجد
أن أول طرقها ، وهو الذي يقوم على الدلالة اللفظية ، إنما يستند إلى أساس
اتفاق بحث ، فليس هناك ما يمنع من أن نسمي الدائرة خطأ مستقيماً ما دمتنا نتفق
مسبقاً على ذلك (١) وكذلك فإن التعريف وهو تركيب مؤلف من أسماء وأفعال ،
ينطبق عليه ما ينطبق على الدلالة اللفظية . وكذلك الأمر أيضاً فيما يتعلق
بالمعرفة القائمة على الصور المحسوسة ، فنحن نلاحظ أن الدائرة المرسومة ذات
صلة وثيقة بالخط المستقيم من ناحية نقطتها إذ أن النقطة هي مبدأ الخط ، ونحن نلاحظ
أن الدائرة المرسومة ستضمن ما هو ضد لها أي الخط المستقيم ، وهذا يتضح
في قيمة المعرفة عن طريق الصور المحسوسة ، فلن يكون لدينا علم كامل بالدائرة
إلا في الطريق أو المرتبة الخامسة للمعرفة حيث تنصب المعرفة على ماهية الدائرة
أي على الدائرة في ذاتها وهي لا تتضمن أي تضاد (٢) .

أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهي المتعلقة بالنفس (٣) والتي تشمل العلم والنقل
والرأي الصحيح ، فهي معرفة ناقصة أيضاً .

والمراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات أو
بالأجسام أو بالنفس فإنها جميعاً تشترك في أنها خارجة عن الموضوع ، فهي

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٣ ب

(٢) م.س فقرة ٣٤٣ أ

الجمهوريّة ص ٥٨٥ ب

تقترب من الموضوع وتدور حوله ولسكنها لا تنفذ اليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لا تنطبق عليه (١) .

ومن ثم فهم لا تؤدي بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث في سير الجدل ، فأسلوب السؤال والجواب في المحاورة على الرغم من أنه لا يمدنا بمعرفة بعيدة عن ماهية الموضوع إلا أنها تعد مع ذلك معرفة غير كاملة به .

وإذن فقد اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج في هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة . والحق أن اجتياز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هي التي تولد في نفوسنا العلم السكامل الصحيح ، وليس هذا هو العلم الذي يوجد في المرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح ، بل إن هذا العلم السكامل هو الذي نحصل عليه في المرتبة الخامسة . وأفلاطون يقصر لفظ « العلم » في الكتاب السابع من الجمهورية ، على الجدل وحده . وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهي بالجدل . ولكن كيف يتم ذلك وكيف تنجح هذه الطرق الأربعة للمعرفة ؟ وما هي شروط نجاحها ؟ يزعم أفلاطون إلى أنه حينما نخدم النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة في متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة فإنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهي : التعبير اللفظي والتعريفات والإدراكات الحسية

على مختلف أنواعها ، ثم الإدراك العقلي أو الفطن الصحيح . ولا يلبث بعد هذا ، أن ينبثق - بسدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل في شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها ، (١) . وليس العقل هنا هو العقل الذي أشار إليه أفلاطون كعامل رابع ، بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة ، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحي الذي يتوج المناقشة الجدلية . وهو في حقيقة الأمر وحي ونور مفاجيء ورؤيا تكاد تتحملها النفس في صعوبة .

وإذن فالأهمية أي الموضوع الكامل تلك التي يستعصى إدراكها على الفكر النظري الجدلي حيث يتعاقب السؤال والجواب ، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمي يعلو على المناقشات النظرية ، وهو ذلك النور الذي يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل الأسمي يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة . ولكنه ليس واحدا منها .

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع في رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التي تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التي تسبق الجدل ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة في طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أي شيء . وتصبح كذلك كالعين في المرآة التي ينطبع عليها المرئي ، وهي في نفس الوقت المصو الذي ينصّر المرئي ، فالنفس تكون بالنسبة للموضوع كالتقابل المستعد استعداداً تاماً لقبوله ، أي أنها تقدم للموضوع جزءها الإلهي الأكثر شبيهاً به .

ومن ثم فإننا نرى كيف تجمع العوامل الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشيء ثم لا يلبث أن ينبثق نور الحكمة والعقل ، أى تحدث وؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع ، وبمعنى آخر فإن المعرفة الاستدلالية لا تلبث في لحظة معينة أن تتحول الى حدس (١) .

ولعلنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الحدس أو الإلهام ، فهل يقدم لنا العلم الكامل ، وهل يختلط مع حدود البحث الجدلى ؟ .

يقول أفلاطون في الجمهورية : إن رؤية الموجود والجزء الأشد استنارة في الموجود ، لا يعنى أن هذه هى المرحلة الأخيرة في المعرفة فإنه بعد أن نصل الى المبدأ الأخير يجب أن يعود البحث فينتجه الى النتائج التى تصدر عن هذه المبادئ ، أى يجب أن نعود فنسلك طريق النزول الى النتائج الأخيرة (٢) .

ومعنى ذلك أننا سنعود بحركة تراجعية الى المعرفة الاستدلالية أى الى مجال اللغة حيث تلعب التوابع الأربعة للمعرفة دورها . ومن بينها العلم النظرى إلا أنه لن يكون فى هذه المرحلة علما ناقصا كما كان فى مرحلة الصعود من حيث أنه أصبح مرتبطا فى مرحلة النزول بإدراك الماهية التى انتهت إليها مسيرة المعرفة الصاعدة .

وإذا كان الجدل الصاعد والنازل هو الذى يرسم طريق النفس فى كشفها عن الحقائق ، فهل يمكن القول بأن الصور الأربعة للمعرفة تتطابق مسيرة الجدل بنفس ترتيبها الذى أشرنا إليه ؟

(١) الجمهورية الكتاب السابع قرة ٥١٨ ح

(٢) م . س الكتاب السادس قرة ٥١١ ب

والواقع أنه يجب أن تقابل هذه الصور بعضها ببعض الآخر ، وذلك بأن
نصعد أو نزل من الواحدة منها الى الأخرى ، ولا يعنى ترتيبها الذى ذكرناه :
ابتداء من التعبير اللفظى ثم التعريف ثم الصور المحسوسة ثم المعرفة المرتبطة بالعقل
وبالظن الصحيح ، لا يعنى هذا أن نمت نظاما متدرجا فيما بينها لا يتغير
ترتيب حلقاته .

ولنرجع إلى نص أفلاطون فى الجمهورية (١) لبيان ذلك حيث يذكر أنه
لكى نتناول الأمور المعقولة بالدراسة نجد النفس مضطرة إلى أن تستخدم
الإشارات الحسية كصور وأن تلجأ فى البداية إلى الفروض .

فمثلا الهندسى حينما يأخذ الدائرة المرسومة المحسوسة كصورة تشبه (٢)
الدائرة بالذات ، فإنه يضع هنا فرضا مؤداه أن الدائرة شكل أطرافه ذات
أبعاد متساوية من مركزه ، هذا الفرض الأول الذى لا يفسره الهندسى
هو التعريف .

وحينما نتحقق صحة هذا الفرض فإنه يستنتج منه خصائص الدائرة وصفاتها
وليس ماهيتها . وهو بعمله هذا يؤلف علما ظاهريا ناقصا يلحق بالصورة الرابعة
المعرفة . ومن ثم فإن سير البرهان الهندسى يكون كالتالى : صورة محسوسة
فتعريف ، فعلم ناقص ، وكذلك يسلك الجدول إلى أن يصل إلى التعريف
الأمضى وليسكنه بدلا من أن يستنتج - أى يحاول الحصول على النتائج - فإنه
يصعد بالتدريج من فرض إلى آخر . (٣) حتى يصل الى مبدأ الكل (٤)

(١) الجمهورية الكتاب السادس - ص ٥١٠ ب .

(٢) (م س .) الكتاب السادس - ص ٥١٠ د .

(٣) (م س .) " " - ص ٥١١ د .

(٤) (م س .) " " - ص ٥١١ ب .

أى إلى الجزء الأكبر نورا من الوجود (١) وهو الماهية (٢)، ومن هنا فقط يعود إلى النزول لكي يحصل على النتائج ، أى على العلم المكامل .

وهكذا نجد الجدول يمر بالمراحل التالية :

صورة محسوسة	Image
تعريف	Définition
ماهية	Essence
العلم	Science

هذه هي إذن درجات المنهج الجدلي وهي تشير في نفس الوقت إلى الأقسام التي تؤلف في مجموعها بنية المحاورة أو تركيبها الجدلي الذي أشار إليه أفلاطون في محاورة «السياسي» ليضع أمام المتجادلين نقطة الجدول وأسلوب سيره ، وكما نرى ينحصر تركيب المحاورات الأفلاطونية لهذا المنهج .

ولسكننا نرى أن مراحل سير الجدول لا تتضمن جميع صور المعرفة التي أشرنا إليها ، كالتعبير اللفظي أو العلم أو الظن الصحيح . والواقع أن هذه الصورة موجودة في سير الجدول ، ولسكنها لا تؤلف مراحل قائمة بذاتها ، ونحن نجد لها حينها نحلل المحاورة ، ويمكننا تحديد وظائفها في المنهج الجدلي . فيجب إذن أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن صور المعرفة هي التي أدت بنا إلى اكتشاف مراحل سير الجدول ، إلا أنه ليس من الضروري أن توجد بكل هذه الصور في مراحل الجدول بشكل حاسم ، ذلك أنها تستخدم فحسب بل في عملية الصعود والنزول للوصول بقدر المستطاع وبصعوبة إلى عتبة العلم ، أى أن كل هذه الصور

(١) (م. س) - الكتاب السادس - ص ٥١٨ -

(٢) (م. س) - " " - ص ٥٠٩ ب

إنما تعمل للتوصل إلى إدراك الماهية . وقد يتعطل سير الجدل ويواجه من أثق
صعبة بسبب سمات المتجادلين وأمزجتهم العقلية والأخلاقية .

ولهذا فإن أفلاطون يشير إلى ضرورة وجود مرشد كسقراط أو غيره لكي
يضمن سير الجدل حسب المنهج . فهو يناضل ويبدل جهداً شاقاً لكي تسير
المحاورة وفقاً للمنهج ، وهذا هو معنى قولنا بأن المحاورة تتخذ صورة
الدراما الفلسفية .

على أننا يجب أن نشير إلى صورة كاذبة خاطئة من المعرفة الظنية وهي تلك
التي تسبق المعرفة الظنية الصادقة التي تقوم على الصور المحسوسة ، وهذا النوع
من المعرفة هو المعرفة التخمينية القسائية على خداع الخواص illusion (١)
ويبدوا أنها لا تعد مرحلة من مراحل سير الجدل ، بل تعد من قبيل المعرفة المسلم
مبدئياً بخطئها .

وسنرى تفصيل ذلك في استعراضنا لمراتب المعرفة عند أفلاطون .

(ب) مراحل سير الجدل :

بعد أن تبين لنا مدى ارتباط الجدل بمراتب المعرفة ، وعرضنا لمرحلة
الجدل في إيجاز ، يجب أن نستعرض سيره في صعوده ونزوله . أي في
حركته الدائرية .

١ — Image أو الصورة المحسوسة

إن عالم الصور المحسوسة إنما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويعدها

Shacrer, La question Platonicienne, Memoire de L'univ. (1
de Neu-chatel 1958, pp. 135.

Voir, aussi Festugière, Contemplation et vie contemplative
selon Platon, Paris 1936, pp. 135.

عن الماهيات ، وهو عالم مليء بالاشياء الجميلة وكل شيء فيه يغرينا بالتسليم بأنه حائز على الجمال الحق .

وهذا العالم أيضاً هو عالم الآراء الظنية التي لا حصر لها والتي تتغير ولا تثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر . وكذلك فهو عالم يروج فيه ادعاء القيم الكاذبة التي تتوارد لكي تشبع رغباتنا المشتعلة التي تلح في طلب كل ما هو جميل من الاشياء ، ولا نلبث أن تربطه بقيمة نفعية فتصنعه بأنه مفيد وملثم . على أن ثمة موجودات في عالم الصور المحسوسة تتطوى على أثر من الجمال المحسوس بقطع النظر عن ميولنا نحوها ، وكلفنا بها المشروب بالنظرة النفعية ، وقد يرتبط بعضها بنظام أسمى للقيم وبصلة وثيقة بمعنى الجمال .

٢ — Définition (التعريف)

ويمكن أن نتجاوز عالم الصور المحسوسة باعتباره بداية طريق الصعود وأنه مرحلة لا بد منها للسير في طريق الإدراك ، ولا شك في أن النظرة الشاملة الى أي شيء انما تعتبر كشفاً لهذا الشيء واستدلالاً عليه في نفس الوقت ، وبينما يركب الاستدلال هذا الشيء بشروط معينة ، نجد الكشف يرفع عن الشيء كل ضرورة منطقية ويضفي عليه يقيناً أسمى ، وعن طريق الكشف والاستدلال يتكون التعريف ، ذلك التعريف الذي لا يؤلفه عن طريق العودة الى عالم الحس ، بل نتجه الى أعلى لإتمام تأليفه .

٣ — Essence (الماهية)

وهنا نجد أننا نصل الى ادراك الماهية في جو خالص من الانفعالات والميول العاطفية ، وأننا نتجه الى المبدأ الشرطي الذي يؤسس وجود الاشياء جميعاً حيث نرى الموضوع الانمى أو الخير بالذات ، هذا الخير الذي لا يمكن أن يخضع

لاى ضيغة شفوية أو مكتوبة ، فأفلاطون نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب
الجوار بل نجده يشير إليه إشارات رمزية فحسب ، فهو يطابق بين الخير
والشمس ذلك الخير الذى يوجد لأشياء المقولة ويحفظها .

ولكى تكون لدينا فكرة مطابقة عن القوة التى أوجدت هذا السكون ، يتعين
أن يكون لدينا فكر يتمكن أن يربطنا بالفعل الصادر عن الخير ، هذا الخير الذى
يشجلى فى صور متعددة ، ويسكنى ظهوره فى أى صورة من هذه الصور لإلقاء
الضوء عليها وإيجاد الحلول الصحيحة للمشاكل الجزئية على وجه العموم من حيث
أن الخير هو علة الفكر والعمل .

ونجد أفلاطون - فى محاورتى السياسى والسفسطائى - حينما يصل الجوار إلى
أعلى ذروة ، يقرر مشاركة المثل فى الأجناس العليا حتى يتيح لهذه المثل فرصة
الاتصال الأقرب بالخير ، وبذلك تشوهد دغائم الفكر ، وكذلك يصبح العمل
قائماً على أسس راسخة ومستنداً إلى « نسبة عادلة » ولا سيما فى مجال الفنون أو
فى الفن السياسى بصفة خاصة .

وعلى الرغم من أن المعرفة تأخذ طريقها ابتداء من الموضوع إلا أننا يجب
أن نهمل هذا الموضوع بعد ذلك لى نصل إلى المبدأ الاسمى وهو أساس الفكر
والعمل ، وكل مشكلة جزئية إنما تقودنا إلى هذا المبدأ أو المنبع الذى تستضىء
بنوره جميع الموضوعات ، ولا شك إن تكرار الصعود إليه إنما يعد تدريباً على
الجدل الذى نستخدمه فى المواقف الخطائية وفى البيان وفى الحياة السياسية على
وجه العموم ، وفى قمة الصعود أى فى المرحلة الأخيرة من الجدل نتحقق تماماً من
أن هدفنا الحقيقى لم يكن المعرفة أو العمل بل الوصول إلى هذا المبدأ فحسب ،
وهذا المبدأ أى الخير بالذات هو الحق والخير والمنفعة الدائمة والذية المبهجة

بجمعية معاً في وحدة ذاتية بحيث يتعذر الفصل بين هذه الصفات المتعلقة بالخير
الاسمي إلا في مجال الصور المحسوسة ، وكذا أمعنا في الصعود إليه كلما تكشفت -
خلال الطريق تدريجياً استمرار وحدة هذه الصفات وتربطها في الوحدة .

فالخير هو الواحد ، وهو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه ،
وهو واحد بالنسبة للصور التي يسبح عليها الحقيقة ويمتحنها القدرة على أن
تعرف ، وهو واحد أيضاً بالنسبة للمحسوسات التي يدخل الوحدة على صورها .

إن كل شيء يصدر عنه ، وإذا أردنا أن نصل إليه فإن كل شيء يمكن أن
يساعدنا في الوصول إليه ، كما يمكن في نفس الوقت أن يكون عقبة في الوصول
إليه ، وإن أي موضوع نستطيع أن نبدأ منه الصعود إليه ، فإن كل شيء من
المتن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير . ولكن هناك طائفة من الصور السامية
أو المفضلة وهي التي تأسرتنا وتستثير انتباهنا فنبدأ منها رحلة الصعود .

والصور المحسوسة في مختلف مستوياتها لا تسمح بجلال الرؤيا للنموذج أو
للمثال بل كثيراً ما تحجب عنا ، بسبب العوائق التي تتمثل في الكثافة الحسية لكل
ما هو محسوس ، ويصبح من الضروري لكي تتكشف لنا هذه العلة الوحيدة لكل
ما هو موجود (أي المثال) أن نحظى بتدريب عقلي وأخلاقي . ذلك أن الصعود
إلى هذه المبادئ ثم إلى المبدأ الواحد وهو الخير بالذات عن طريق عملية
التوحيد التدريجية للمحسوسات وللصور على كافة أنواعها إنما يتطلب أسلوباً
معيناً للمجاهدة والتطهر . ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن كثرة التشبيهات التي
يصف بها أفلاطون الواحد في محاوراته وأقواله المدونة لا تعني التسليم بوجود
كثرة صفات في ذات الواحد فقد حثم أفلاطون هذه المشكلة في أقواله الشفوية
حينما دلل على الوحدة الرياضية الكاملة للواحد الواحد والثنائي واليابسية بحتة .

٤ - العلم :

إن الماهية التي أدركناها عن طريق الاستدلالات هي التي تنصب على النتائج وتمنحها اليقين التام والصحة المطلقة .

وفي مسيرة النزول نلاحظ أن الجدل يتخذ اتجاهين : اتجاه عقلي وآخر أخلاقي ، والأول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث أما الثاني فإنه يرشدنا في سلوكنا العملي . ولا تنشأ مطلقاً أي ثنائية في الجدل النازل نتيجة لهذين الاتجاهين . ومثال ذلك ما نجمده في « الجمهورية » بصدد مشكلة العدالة ، فهذه المحاورنة تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة لها من الناحية العقلية كموضوع مطروح للبحث وفي نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا إليه .

يقول أفلاطون : « إن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة . ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الأساسي هو أن ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بأبجاذ المعرفة والعمل . أننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل : صعود إلى الخير ، وعودة إلى الكهف ، وهذا يحدث في الحياة الحاضرة للفيلسوف التي يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان ، .

« إن الجدل هو العمل الوحيد الجدير باسم العلم ولا يمكن أن يرجع الجدل إلى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها ، على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصاً النظر إلى الأشياء من وجهة نظر تاريخية . »

وكما أن الخير يوجد جميع الأشياء فكذلك الفيلسوف الذي تنصب معرفته على هذا الموضوع الاسمي يجب أن يفسر جميع الأشياء ، وهو يدرس العالم الطبيعي ، لا كما يدرسه العلماء ، بل لكي يصل إلى علته الأخيرة أي الخير ، والمحاورات كلها فيما عدا محاولة تيمائوس لا تنصب على موضوعات العلوم الأخرى بل تتجه

الى معالجة مشاكل تتعلق بالقيم التي يدعى الناس جميعا أنهم على علم تام بها . ولهذا فإن الفلسفة الأفلاطونية تعتبر كعلم للقيم ، ونجد أن العلوم المختلفة انما تصلح في هذا المجال كمقدمات للتدريب فحسب تساعدنا على تفسير الاشياء وخصوصا في مرحلة الجدل النازل ولكن هذا كله انما يتم على ضوء معرفتنا بالخير .

ويجسد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة في محاوراته ولكن الاسلوب الوحيد الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم « المنهج الجدلي » هو الذي يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الاربعة التي ذكرناها . وهذا المنهج الذي يتكرر استخدامه في المحاورات المختلفة انما يعد تعبيراً عميقاً عن الفكر الأفلاطوني - انه يستمر حقا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلي والقسمة ولكن كل هذه العمليات لا تصل بنا وحدها الى المقصد الاسم أي الخير بالذات ، فالقسمة تشير فقط الى طريقين فحسب : الكهف والشمس - الظلام والنور - ما له قيمة وانما ليس له قيمة . وهي تصل دائما في تحليلها الاخير الى موضوع البحث والموضوع الاسمي أي الخير ولكنها لا تمنحها معرفة تامة به ، إذ أن ذلك انما يتم عن طريق الحدس .

أما النظرة السكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أي المثل وتصل في النهاية الى صورة واحدة ثم الى الخير . لهذا يجب أن ننظر الى الصور المحسوسة ثم الى الصور المعقولة باعتبارها لا شيء بالنسبة الى الخير ، ومن ثم فإننا خلال هذه النظرة الشاملة ننقد الموضوع المحدد الذي نبحث عنه لكي نكتشف الموضوع الاسمي وهو الخير أي موضوع البحث النهائي .

وكان سير الجدل هنا انما يمثل نوعا من التجريد الذي يتقدم صاعدا

بالتدريج متجها إلى الوجود في سعة وامتلأه وتمازج حيويته الدافقة . ويبدو أن الصعود والنزول إنما يعبران عن حركة دائرية تختلط فيها نقطة الانطلاق مع نقطة الوصول ، ويتبدى من خلالها نشاط عقلي مزدوج يترامى في ثماياه اتجاه إلى أعلى أى إلى المصدر . ثم عودة ثانية إلى العالم المحسوس ، والصعود صعب مليء بالعقبات ولاكنه يتطلب - بصورة جلية واضحة - استجابة النفس التامة لدعوة المخلص أو المحرر أو المرشد الذي يأخذ بيدهما في طريق النجاح ، حيث أن التقدم في هذا المضمار إنما يتسم بطابع التسليم والالتقياد التام لهذا المرشد الروحي .

وعلى الجملة فإن هذا الصعود يوصلنا إلى المنبع بينما نجد أن النزول يعود بنا إلى هذا العالم بعد أن نكون قد أوصلناه إلى مبدئه وربطناه به وأحسننا بأنه يستحق رغم مرتبته الدنيا أن يستقبل نوعا من الضياء والإرشاد .

وربما اتخذ من الجدل ناحية أخرى طابع الخداع ، فإن كل ما هو في العالم الحسى يتخذ موقفا معا كسا لنا لكي نخدعنا ويضللنا إيشوه معرفتنا بالخير . ويتقدم الجدل لكي ينتصر في هذه المعركة . وذلك بأن يكرس أسلوبه ونشاطه في خدمة الخير فيحاول إغراء من هم في الكهف وذلك باستعمال جميع وسائل الإغراء الماكرة التي تعد خداعا في نظر أهل الكهف بينما تعد في ذاتها عملا عادلا شريفاً ، لأن الخداع هنا موجه لمصلحة العبيد المتقيدين بالسلاسل في الكهف الذين لا يدركون لأول وهلة أن هذا العمل إنما هو لمصلحتهم ويعتقدون في أول الأمر أن الصعود هو نوع من الغش والخداع وأن هذا الغش يقوم به الجدل .

وهذا التواطؤ أو الموقف المعاكس الذي يصدر عن كل ما يحيط بنا من موجودات في العالم الحسى ، إنما يستمر طوال حياتنا ، ولهذا فإن الجسد أيضا يجب ألا يكف عن سيره وعن صراعه الدائم مع كل هذه المعوقات التي تعترض الصعود ، وهذا ما يبدو واضحا في جميع المحاورات . .

ولما كان هدف الجدل في سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا إلى الخير ، وكان الخير مرتبطاً بالحق - إذ أن الدعوة إلى الخير أو إلى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والفلسف أي طلب الحق - وكان الحق والخير مرتبطاً بالجمال ، فإنه يتعين أن يشتمل الجدل على هذه القيم الثلاث أي الحق والخير والجمال ، وتسكون المحاورات بذلك تمرينات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول إلى درجة أكثر سمواً وقدرة على الجدل .

٣- مثال الجدل من مجاورة «الجمهورية» :

يقدم لنا أفلاطون صورة موجزة للجدل في الجمهورية وذلك في أسطورة الكهف التي أشرنا إليها في موضوع سابق ، ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف البكيات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى المعقول ، ثم أنه في آخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم . فهو المنهج الذي يتفح بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة دون الاستناد إلى المحسوس أو بمعنى آخر هو العلم الذي يبدأ بتقصي المحسوسات ثم يصل عن طريقها إلى المبادئ الأولى الدائمة . وهذه المرحلة هي مرحلة الصعود في «الجدل» ، وهي تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهي إلى عالم المثل ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أي إلى «الخير بالذات» . ويطلق لفظ الجدل - بصفة خاصة - عند أفلاطون على درجة المعرفة التي تصل إليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل وللخير بالذات . أما المرحلة الثانية من الجدل فهي الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئي المحسوس ، وتبدأ من الموجودات الدائمة أي المثل لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعد ، وتعود أخيراً إلى الأشباح المتغيرة أي المحسوسات . وبغاية الجدل في مرحلته الأولى - وكما

يتضح لنا محاورة فيدون - هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو ، المثال ، أما في المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى ، التي استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي ، إذ أنه - كما سنرى في كلامنا عن هذا المنهج - يضع فرضاً أولياً هو وجود مثال معقول ، ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أي عالم المحسوسات المتغيرة .

ثانياً - درجات المعرفة وموضوعاتها :

تبين لنا أن حركة الفكر الجدلي الصاعد والنازل تنصب على موضوعات تختلف في درجة قربها من الحقيقة أو بعدها عنها . ويحاول أفلاطون في نهاية الكتاب السادس من الجمهورية (١) تحديد موضوعات المعرفة والعمليات الذهنية الأربع المقابلة لها فيقول : إننا إذا قسمنا خطاً إلى جزئين متساويين فإن جزءاً منهما سيمثل العالم المحسوس وجزءاً آخر سيرمز إلى العالم المعقول ، فإذا تناولنا الجزء الأول الخاص بالعالم المحسوس ووضعنا في اعتبارنا اختلاف الأشياء المحسوسة في درجة الوضوح والتميز ، فإن هذا الجزء من الخط (٢) سينقسم

(١) وعلى الأخص ص ١١١ وخاتمة الكتاب السادس .

(٢) الخط الذي يوضح موضوعات المعرفة .

المحسوسات الفلال

————— / ————— / ————— / —————

المعقولات العليا المعقولات السفلى

اختلفت الآراء منذ العصر القديم تقسيم الخط المبر عن موضوعات المعرفة ، فالبعض يقول إن عبارة أفلاطون تشير إلى تجزئة الخط إلى قسمين متساويين والبعض الآخر يؤكد أن أفلاطون يقصد تجزئته إلى قسمين غير متساويين .

ويرجع هذا الإشكال إلى طريقة كتابة الكلمة اليونانية التي تعني التساوي أو عدم التساوي =

بدوره إلى قسمين : أحدهما يمثل الصور المتخيلة أو الوهمية *images* ، أما القسم الثاني من القسم الخاص بالمحسوسات ، فهو يشمل الموجودات الحية والنبات ، وكذلك موجودات الصناعات والفن التي يصنعها الإنسان . والقسم الأول من هذا الجزء الخاص بالمحسوسات يتضمن صوراً : إما أن تكون ظلالاً أو أشباحاً تظهر على صفحة الماء ، أو على سطح الأجسام الشفافة المسماة الالامة وغيرها من الأشياء المشابهة ، أى أن هذا القسم يختص بخداع الحواس وبالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات ، وأذن ففي الجزء الخاص بالعالم المحسوس نجد نوعين من انعكاس المحسوسات ، وإذن ففي الجزء الخاص بالعالم المحسوس كالظلال والأشباح ، ومعرفة أخرى تتعلق بموجودات كالإنسان والحيوان والنبات .

وينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى الكلام عن الجزء الخاص بالمعقولات - من الخط الذي افترضه - فقسّمه بدوره إلى قسمين : القسم الأول - يتضمن المعرفة الرياضية وفيه تكون موضوعات المعرفة هي الموضوعات ، الرياضية التي يطبق

= وهي إما أن تكتب هكذا *ἀνίστα* • فيكون معناها عدم تساوى جزئى الخط ، أو تكتب هكذا *ἀν'ίστα* • ويكون معناها حيث لا تساوى الجزئين .

ويرى كل من ستالبوم وريختر ودوملر أن الكلمة تشير إلى التساوى أما شنايدر وشتينهارت وآدم ، فإنهم يقولون بعدم تساوى الخطين بما لدرجة الجلاء والوضوح ، فالمعقولات يجب أن يمثلها القسم الأكبر من الخط بينما المحسوسات يجب أن تكون في جزئه الأصغر لأنها أقل وضوحاً منها (راجع ص ١٤١ - ١٤٣ من ترجمة محاوره أفلاطون لإميل شامبرى) .

ويبدو أن نقول بقسمة الخط إلى جزئين متساويين له ما يبرره في مذهب أفلاطون من حيث أن المذهب يجعل العالم الحسى صورة للعالم المعقول أو بمعنى آخر يساوى بين مكونات العالم الحسى ومكونات عالم المعقول ، لا من حيث الطبيعة والنوع ، بل من حيث أن كل موجودات العالم المحسوس لها نماذج في العالم المثل

ولهذا فقد رأينا أن نأخذ بالرأى القائل بتساوى الخطين .

فيها المنهج الفرضي . وهذا كما هو الحال في العلوم التي تقوم على الفروض النظرية كالفنسية ، ولا يبرهن فيها على المبادئ . وفي هذه المرحلة ينتهي البحث إلى ضرورة الصعود إلى شيء هو « بالذات » ، فيكون تمت مثلث بالذات أو مربع بالذات ، ويحدد أن تصل النفس إلى هذه المرحلة تتخطاها إلى المرحلة الأخيرة ، وهكذا فإن النفس تنسأدى من الفروض إلى المبدأ المطلق دون اعتماد على الصور الرياضية . وفي هذه المرحلة الأخيرة تكتشف النفس - عن طريق الجدول - المعقول الخاصة وهي المثل ، ثم تنتقل منها إلى قوة الوجود وهو « الخير » ، ثم تعود إلى العالم المحسوس ، وإذن فالجدول يرتبط بصفة خاصة بعالم الماهيات المعقولة أي بالمثل . تبين لنا إذن من من هذا المثال الذي يورده أفلاطون أن هناك قسمين رئيسيين للمعرفة يتعلقان بقسمين من الموضوعات :

أما النوع الأول من المعرفة فهو المعرفة اليقينية أو العلم ، وموضوعاته المثل أي المعقولات العليا ، ثم الموضوعات الرياضية أي المعقولات السفلى . ويتم إدراك المثل عن طريق الجدول ، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم بالاستدلال الرياضي الذي يقوم على المنهج الفرضي وهذه معرفة وسطى بين الظن والتأمل .

أما القسم الثاني للمعرفة وللموضوعات عند أفلاطون ، فهو قسم المعرفة الظنية وموضوعاتها في العالم المحسوس ، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التي تنبع عن الموضوعات الحسية ويتدخل فيها خداع الحواس . ومنهج معرفة هذا النوع من الموضوعات هو « التخمين » . وعلى هذا يصبح لدينا قسمان رئيسيان للمعرفة يتفرعان على أربع درجات :

١ - الجدول ٢ - الاستدلال الرياضي

٣ - الاعتقاد ٤ - التخمين

ولدينا أيضاً أربع موضوعات للمعرفة وهي :

١ — المعقولات الخالصة أو المثل ٢ — موضوعات الرياضة

٣ — موضوعات الحس ٤ — الأشباح والظلال

وفي قمة الوجود نجد الخير بالذات رئيس عالم المثل ؛ والموضوع
الاسمى للمعرفة .

وإذن فنحن نجد نفس التدرج الملاحظ بين طور الفكر يتحقق في صور
الوجود المقابلة لها ، فنجد مثلاً أن العالم المحسوس يعتبر شبحاً بالنسبة للحقائق
العليا ، وتعتبر الظلال والانعكاسات أشباحاً بالنسبة للمحسوسات الحقيقية ،
وكذلك الموضوعات الرياضية فإنها تعتبر صوراً خيالية بالقياس إلى المعقولات
العليا .

والرسم التالي يوضح هذا التقابل والتدرج بين درجات المعرفة
وموضوعاتها .

جدول تخطيطي مقارن يوضح موضوعات المعرفة
ودرجات المعرفة المقابلة لها

موضوعات المعرفة		درجات المعرفة	
العالم العقول تتوفى فته الخبر بالذات	(٥)	(١)	المعرفة الحقيقية
	المعقولات العليا (المثل)	الجدل	{
	(٦) المعقولات السفلى أو المتوسطة	(٢) الاستدلال الرياضي	
	(وهي موضوعات الرياضة أو المثل الرياضية)	(المعرفة الرياضية)	
العالم المحسوس	(٧)	(٣)	المعرفة الظاهنية
	الحسوسات (موضوعات الحس أو الصور المحسوسة)	الاعتقاد	{
	(٧) الأشباح (الظلال)	(٤) التخمين (خداع الحواس)	

- 1 — Dialectique, intellection — راجع الجهورية لأفلاطون ترجمة روبان — الكتاب السادس ص ١١٠ د —
- 2 — Connaissances mathématiques, discursion —
- 3 — Croyance Créance = Pistis — نفس الموضع 4 — Illusion, simulation — نفس الموضع
- 7 — Objets mathématiques — 6 Idées —
- 8 — Objets sensibles —

الثاني - المنهج الفرضي: سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد استحدث مرحلة الجدل الصاعد للتدليل على صحة منهجه الفرضي أن صحة الفرض الأول الذي وضعه وضعاً بدون برهان ، وهو « وجود مثل معقولة » تكون هي الحقيقة والأصل لموجودات العالم المحسوس . وسنحاول هنا أن نوضح بالتفصيل ماذا يقصد أفلاطون بالمنهج الفرضي أي الاستدلال الرياضي ، ومن المعروف أن أفلاطون أشار أول مرة إلى هذا المنهج في محاضرة مينون (١) ، وذلك أنه لما رأى أن المعاني التي يوردها سقراط تغير عن فكرة خالص مجرد لا علاقة له بالمحسوس ، اتجه إلى استعارة المنهج الفرضي من الرياضيات لكي يربط المحسوسات بالمثل أي بالمعاني أو الكليات السقراطية . وهذا المنهج منهج تحليلي يستعمله أفلاطون للصعود بواسطة من الشروط إلى الشرط دون أن يبرهن على صحة الشرط أو يثبت إمكان تحقيقه محاولاً بذلك أن يوجد علاقة تلازم منطقي بين قضيتين ، وإذن فهو في صعوده من الشروط إلى الشرط لا يحاول أن يبرهن على الشرط أو أن يثبت وجوده ، ذلك أن تحقيق هذا الشرط يتطلب الاستمرار في هذه العملية واعتباره مشروطاً بشرط آخر وهكذا .

ويقول أفلاطون بهذا الصدد أنه يفترض منذ البداية الصيغة التي يعتقد أنها أكثر صلاحية من غيرها . ثم يسلم بصحة ما يتفق مع هذه الصيغة ويعتبر ما لا يتفق معها غير صحيح وهكذا إلى أن يصل إلى الزمنية على هذه الصيغة التي سبق له أن وضعها وضعاً بدون برهان ، وسيصل إذن بفضل هذه الصيغة إلى إثبات وجود المثل . وقد استعار أفلاطون هذا المنهج من الفيشاغوريين ، ولذلك فإنه يسمى « بمنهج المهندسين » وفيه نفترض أن المشكلة محلولة وأن المجهول

معلوم ، ثم نتابع الاستدلال على أساس فرض تتبع نتائجها في تسلسل محكم .
وهذا المنهج يختلف عن إلهامات الشعراء التي تأتي عن طريق الصدفة أو الإلهام
الإلهي . وإذا أردنا تطبيقه على إدراك المثل أو إثبات وجودها فإننا نفترض
إبتداءً أن هناك جمالا بالذات ، أو شيئاً كبيراً بالذات ، ثم نحاول أن
نعدد الأشياء الجميلة ، وسيتضح لنا أن هذه الأشياء ليست هي الجمال بالذات ،
لأن كلامها لا يحتوي على المعاني الكاملة الموجودة في الجمال بالذات ،
وسنصل في النهاية إلى القول بأن هذه الأشياء الجميلة تشارك في الجمال بالذات ،
أما إثبات وجود الجمال بالذات فهو موضوع آخر ، ويمكن إثباته إذا افترضنا
أن الجمال بالذات مشروط لشرط آخر وهو (الخير بالذات) أو مثال
المثل ، . وهكذا (١) .

وأبحاث التذكر والمعرفة :

يبين لنا خلال عرضنا لدرجات المعرفة وأسلوبها عند أفلاطون أن أي
معرفة إنما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها
في العالم المعقول وقبل أن تسقط في البدن ، تكون عملية التذكر إذن هي
الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مشول المحسوس
أمام الحس فتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته في العالم المثالي . وعلى هذا فإن
نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التي تقوم عليها المسألة عند
أفلاطون ، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل في
عالم آخر وهو الموضع الذي شاهدت فيه النفس ما تتذكره في العالم الأرضي ،
وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود الروح .

وتجد أصل هذه النظرية في المنهج السقراطي ، الذي أشرنا إليه في موضع

سابق حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد ، الذي يوجه فيه الاسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة في نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه . وقد أوردنا تلك الصورة الاولى لتجربة التذكر الإيستمولوجية كما يعرضها أفلاطون في مينون ، حيث يكتشف (عبد) بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط - حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة .

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل في وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كلامنا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت إليه الاسئلة بطريقة منتظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق في عالم سابق على العالم الحسى ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا في فترة من فترات وجودنا في العالم الحسى . ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد (١) أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس ، ونحن نعرف أن هذه الإشارة واضحة إلى معتقدات الاورفيين والفيثاغوريين . ويستطرد أفلاطون قائلاً انه إذا كان الامر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد ، وأن توجيه الاسئلة يوقظ هذه المعارف . وبهذا الحل الذى يقوم على مبدأين - : الاول مستمد من المنهج السقراطى ، والثانى يرجع الى آراء الفيثاغوريين والاورفيين - يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية ، وفي هذه المعرفة القائمة على التذكر نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية لكي يقدمنا نوعاً من الفلسفة الصوفية التى تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلصها .

ومن ناحية أخرى إذا كان التعلم مجرد تذكر لحقائق سابقة ، أمكن اذن الرد على السفسطائيين الذين يقولون باستحالة التعلم ، لأننا في نظرهم لا يمكن أن نبحث عما نعرفه فعلاً ، ولا يمكن أن نبحث أيضاً عما لا نعرفه مادامنا نجعله ، لأن هذا الذي نجعله إذا أمكن لنا معرفته ، فإن نكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه .

و موقف أفلاطون فيه رد على هذه الإدعاءات السفسطائية ، فالمعرفة ليست جديدة تماماً بحيث نقول أننا نجعلها ، وهي كذلك ليست قديمة كل القدم بالنسبة لنا لأننا نحتفظ بذكريات غامضة ، تظهرها وتحدد أسئلة المنهج ، أو يستثيرها المحسوس المائل أمامنا . فالتذكر اذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو تؤكد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى . ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة توجبها وتزيد من ليبيها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية . هذه المعرفة ليست شيئاً ينصب من عقل الى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون ، ليست كما نصب التلميذ من القارورة الى القدح (١) ، فعناية التعليم لا تتم بأن تزود شخصاً أعنى بعين لى يشاهد بها المراتيات ، واكتنبا - على العكس من ذلك - توجه الكائن الحى الى الوجهة المناسبة الصحيحة لى يتلقى المعارف ، وهى أيضاً تمهد الطريق للشخص المعارف وهو حاصل دائماً على الاستعداد للاتجاه اليه ، وهذا الموقف شبيه بما سيذكره لنا مالبرانش فيما بعد ، فكل ما تفعله النفس الإنسانية فى عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصالة أبدية للنفس تمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التى هى

أصول الحقائق ، فليس الإدراك البصرى مثلاً مجرد انعكاس للصور الحسية عن طريق الأشعة الصادرة من المرئى الى العين ، بل إن دور الموضع الخارجى أو أو الشئ المرئى هنا ينحصر فى مجرد استثارة الشخص العارف لكي يتذكر الشبيه الذى أدركته النفس فى وجود سابق لها . فكما أن مالبرانش سيقم الرؤيا على أساس لاهوتى مسيحى فكذلك فمسل أفلاطون قبله فإنه قد أدمج تعاليم الأورفية فى مذهبه وربط المعرفة بعالم روعى سابق على الحس بحيث لا تستطيع النفس أن تؤسس تجربتها الإيجابية المستقلة من هذا العالم المثلالى ؛ وبعد أن تمارس عمليات التطهر والتنقية الروحية (١) .

(١) يلاحظ أن هذا الموقف الأفلاطونى بعدد المعرفة سيتكرر صداه عند المدرسة الاسرارية الاسلامية - راجع مؤلفنا عن « أصول الفلسفة الاخرافية » حيث نجد أن الإدراك البصرى مثلاً لا يتم عن طريق انعكاس الأشعة بل بواسطة المشاهد الحضرية الاخرافية .

الفصل الثالث

النفس وجودها ومصيرها

تبين لنا حين الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطوني وعلاقتها بالمعرفة أن هذه النظرية تبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها في البدن ، بمعنى أن فصل المعرفة يثبت ويؤكد أولية النفس ، قبل يكفى هذا التدليل في نفس الوقت على أبدية النفس أي على خلودها بما :

... ١ - مصير النفس

الواقع أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس ، إلى أن بدأ في وضع محاوره فيدون ، وقبل هذه المحاور كانت مواقفه في دفاع سقراط ، و دور جورياس ، تشير إلى غموض فكرته عن خلود الروح ثم تنتهي إلى إبداء قلقه على مصيرها .

وفي فيدون يصور أفلاطون الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعلم الحكم عليه بتجرع السم لإدائته بإفساد عقول الشباب ، ويناقش سقراط تلامذته وأتباعه في مصير النفس بعد الموت وفيما ينتظرها من حياة خالدة دائمة إلى جوار الآلهة ويؤكد سقراط مطمئناً تلامذته الذين كانوا قد أخذوا في المويل والبكاء كلما اقتربت ساعة رحيله . يؤكد سقراط لهم أن الفيلسوف لا يهاب الموت ما دام مؤمناً بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها المعرفة والحكمة . والنفس حينها تنقطع عنها عوائق البدن ومضايقاته ، فانها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أي المثل (١) ، وإذن يجب أن تتجرد النفس عن الحس وأن تعتمد عن

ذبذبات الجسم التي تعطل التأمل . وذلك لكي تصل إلى إدارك هذه الموضوعات الدائمة . والموت على رأى سقراط إن هو إلا مرحلة تتخلص فيها النفس من العلائق الجسمية . وليس معنى هذا في نظر أفلاطون أن الانتحار أمر مرغوب فيه ، ذلك لأننا نعيش في هذه الدنيا كقطيع في كتف الآلهة الأخيار الذين تستثيرهم وتغضبهم محاولتنا للتخلص من حياتنا الأرضية بالإنتحار . وشيء آخر وهو أن هذه الفكرة التي تدعو إلى أن يعكف الإنسان على نفسه ليستبطنها مبتعداً بذلك عن كل ما يعوق طريقه من عقبات حسية . هذه الفكرة تشبه إلى حد كبير أفكار الهنود وصوفية الشرق على وجه العموم .

ولكن تلامذة سقراط سيباس وسييس (قابس) — على الأخص — لا يكتفيان بما عرضه سقراط في هذا الموضوع ، فيطالب كل منها سقراط بمزيد من الحجج لتأكيد خلود النفس .

ولا شك أن سقراط كان يضع حجة أثذ كر في المقام الأول فهي البرهان القاطع على خلود النفس ، ولكنه مع هذا يستطرد فيما بعد فيورد حججا أخرى فرعية يبرهن بها على هذا الخلود ، فيتكلم مثلا عن نظرية تنابع الأضداد كما نجد ما عند هرقليطس (١) ، فكما أن اللذة تتبع الألم ، واليقظة تتبع النوم ، فكذلك الحياة يجب أن يتبعها الموت ، الذي هو في ذاته حد للحياة : أو بمعنى آخر ، كل ميلاد هو عود من جديد إلى الحياة ، وهذا إذا لم تقف عجلة الصيرورة ، وإذا كان هناك أيضا ثبات في عدد الموجات الحية . (٢) ويلخص هذا الدليل في أنه لما كانت الأضداد متلازمة دون أى سبق زمني لأحد منها ، فإن الحياة يجب أن يتبعها الموت ، وهذا الموت يجب أن تعقبه حياة أخرى وهكذا ، ومعنى هذا أننا نقرر أن

(١) (م.س) ص ٧٧-٨٨

(٢) الجمهورية ١٦١١

النفس خالدة مادامت لا تنفى خلال هذه الأدوار فتأبى .

ويسأل المتحدث سقراط قائلا له : « هذه النفس عندما تترك الجسم بعد الموت ألا يبددها هبوب الرياح ، (وهذا التساؤل يذكرنا بالآراء المسادية القديمة عن النفس) ويرد سقراط على هذا التساؤل بأن الذى يتفكك ويتحلل ليس النفس بل الجسم . إذ هو مجموعة من الظواهر الحسية الملموسة ، يعكس النفس في جوهر عقلي لا يقبل الانقسام أو الحس أو الفناء . ويتابع سقراط تدليله على خلود النفس فيقول أيضا إن المثل الغير مرئية الثابتة خالدة ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسعى للوصول إليها ، فذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير ، وإذن فالنفس بسيطة واحدة معقولة وخالدة .

أما النفوس التي يحتننها سحر الأجسام وتشبع طبيعتها بأفاعيل الحس فإنها تكون مثقلة بأرجاسة ، وتحوم حول المقابر وتظهر على هيئة أشباح مخفية مرئية لنا ، وذلك بسبب العنصر الجسدي الذي مازال يخالط طبيعتها ، هذه النفوس تنقص أجساما تشابهها وترضى أذواقها وتنسجم مع ما مارسته في حياتها الأرضية من أفعال . فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفوس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلا يمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات . وقد يخيل للنفس أحيانا أنها قد اكتسبت بالفنائل واسكنها قد تكون في الواقع فنائل غير فلسفية متصلة بالجسم ونوازعه ، فلا يمكن للنفس أن تتطهر إلا إذا مارست الفنائل الخالصة بحيث تتمكن من المشاركة فيما هو إلهي وبذلك تحقق طبيعتها الخالدة .

ويبدو بعد دفاع سقراط عن خلود النفس على هذا النحو أن سيمياس وسيبس أو قابس لم يقتنعا تمام الاقتناع بما أورده سقراط ، فيسأله سيمياس

معتمدا على رأى بعض الفيشاغوريين - ألا يمكن أن تكون النفس بالنسبة للجسم كالنغم بالنسبة للوتر ، فإذا قطع الوتر ، فكيف يبقى النغم مهما كان إليها خالصا ؟ ثم يلاحقه سيس بسؤال آخر ، وحتى إذا كانت النفس تبقى بعد الموت وتدخل في حيوات مختلفة وتمر تبعا لذلك بمرات متعددة من الموت ، فهل يجب القول تبعا لذلك ضرورة أنها خالدة ، ؟ أفلا يمكن أن تتحلل النفس وأن تبلى خلال هذه المراحل المتعددة بحيث تفنى وتلاشى نهائيا بعد أن تمر بعدة وجودات معينة .

يرد سقراط أولا على سؤال سيمياس قائلا : ، أن النغم متأخر في الوجود عن الوتر ، بينما حسب نظرية التذكر نجد النفس سابقة في الوجود على الجسم وليس وجودها ناتجا عن ممارسة السكان الحي لوظائفه كما يحدث بالنسبة للنغم الذى ينتج عن العزف على الوتر ، والنفس ليست كذلك لأنها تعارض انفعالات السكان الحي ، وزيادة على هذا فإن النفس ان كانت مشابهة للنغم فإن الرذيلة - التى تكون في هذه الحالة عدم النغم أو غيبته - لا يمكن أن يكون لها مفهوم وجودى .

ثم يرد على سيس بقوله ان النفس مرتبطة بمثال الحياة ، ولذلك فإن فكرة الموت لا يمكن أن تلحق بها في مثال الحياة ، وذلك كما تطرد الحرارة البرودة ، والزوجية الفردية . لذلك فإن مجرد القول بنفس مائة بعد تناقضا لفظيا (١) ، كما نقول تماما ان هناك إلها هو في نفس الوقت خالد وفان .

وعلى هذا فإن النفس تحصل على الوجود بمشاركتها في مثال الحياة الخالدة

ويمكن في سقراط بهذا دون البحث عن أى دليل آخر ، ويرى أخيرا أنه حينما يقترب الموت من الفرد فإن الجزء المائت قيد تقف فيه الحياة والباقي الغير قابل للفناء - وهو النفس - يبتعد عن الجزء المائت .

وإذن ننحن أمام ثنائية تعنى النفس على الجسد ، ولذلك فإن سقراط ينتهز فرصة هذا النقاش لكي يضع نتيجة أخلاقية وهى : أنه مادامت نفوسنا هى العنصر الباقي فى كياناتنا ، فيجب إذن أن نعتى بها وأن نشقها وأن نزودها بالفضائل الفلسفية .

ب - النفس الثلاثية :

وفي خلال هذه المحاورة نجد سقراط - فى أحد ردوده على سيفياس - يشير إلى حقيقة هامة ، وهى أن النفس ذات طبيعة واحدة شبيهة بالحقائق المثالية ، ولكننا خلال التجربة نحس صراعا داخليا يجعلنا نميز بين العقل والانفعالات السفلى الشهوانية والانفعالات الأخرى النبيلة الغضبية التى تصلح أن تكون وسطا بين العقل والانفعالات السفلى ، هذا الصراع الداخلى الذى نلمسه فى تجربتنا الشعورية لا يجب أن يودى بنا إلى القول بأن هناك نفوسا ثلاثة مصطرفة ، فالنفس واحدة لها ، وظائف ثلاث أو صور ثلاث أو مبادئ ثلاث متميزة : العقل والنفس الغضبية التى تشور للعدالة ، ثم النفس الشهوانية .

وفي محاورة فيدروس يحاول أفلاطون أن يصور لنا على طريقته الأسطورية ما يقصده بالنفس الثلاثية ، وهذه المحاورة تعالج تركيب النفس وعلاقة أجزائها بعضها ببعض الآخر : فيذكر لنا أن عالم المثل يمتد إلى ما فوق قبة السماء ، وفوق هذه القبة تجرى عربات الآلهة ، والآلهة هم الكواكب ، وتحت هذه القبة تجرى عربات النفوس (البشرية) ولكل عربة منها جوادان :

أحدهما أبيض هادئ يرمز للانفعالات النيلية أى للإرادة ، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أى للشهوة . وأما الحوذى فهو يرمز إلى العقل . وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائماً أن يجمع بالعربة بعيداً عن الطريق السوى إلا أن الحوذى - ويده الأعنة - يحاول أن يسيطر عليه ، ويحاول في نفس الوقت أن يلقى نظره خاطفة على العالم المفقول أى عالم المثل . هذه الأسطورة تبين بوضوح (١) وحدة النفس ، فالعربة المجنحة والجوادان والسائق تعطينا صورة رمزية لفعل النفس ، قد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالى ، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل .

وعندما تنسقط النفس في جسم ، وتقرى بين الأشياء التى تصادفها في العالم المحسوس شيئاً يذكر يجمال العالم المثالى ، فإنها تنتفض وتشر بأن جناحيها يكادان يحملانها ، وهذه هى انتفاضة الشاعر أو العالم أو الفنان أو الحب ، إنها انتفاضة الحب الأفلاطونى التى توظف في نفوس هؤلاء الإنطلاق إلى عالم الحقائق السامية . وإذا كانت النفس ذات قوى ثلاث فأى قوة منها إذن هى التى تنطلق إلى عالم الحقائق ومن ثم يكتب لها الحوادث والأبدية ؟ . يتناول أفلاطون هذه النقطة في دليل يعرضه في محاوره فيدروس ، يختلف عن الأدلة التى أشار إليها في فيديون ، فهو يميز في الحركة النفاذية بين حركة تلقائية وحركة تانى من خارج ، أما الحركة الأولى فهى صادرة عن طبيعة المتحرك الذى

(١) في الجمهورية أيضاً يرى أن الإدراك والغضب والشهوة هى أعمال ثلاثة للنفس ترجع إلى قوى ثلاث (الجمهورية) ص ٤٣٦ - ٤٤٠

وأما في تيمائوس فإنه يتكلم عن ثلاثة نفوس يعين مواضعها في الجسم ، ويظهر أن هذا الوصف لقوى النفس اقتضاه الأسلوب الرمزي الذى اصطنعه أفلاطون في تيمائوس .

يتحرك بذاته ، هذا الذى يحرك نفسه بنفسه لا بد ان يكون مبدأ أو مصدراً لكل حركة ، ويكون فى نفس الوقت مبدأ غير حادث عن شيء آخر وغير فاسد ، وإذا لم يكن الامر كذلك فتمتنع الحركة من العالم ويسكن هذا العالم إلى الأبد. أما الذى يتحرك من خارج فهو الموجودات غير الحية . وعلى العكس من ذلك الموجودات الحية فهي التى تتحرك بذاتها ومن ذاتها .

ويتساءل أفلاطون ماذا يكون إذن مبدأ الحركة إذا لم يكن هو هذه النفس الخالدة ؟ لأن الخلود يفترض الأزلية أى عدم الحدوث فى الحركة . ويرى فى النهاية أن النفس هي التى تعنى بكل ما هو خارج عن الحس ، ويرى أيضاً أن كلاماً من الانفعالات السفلى والانفعالات النبيلة مرتبط بالجسم يعتمد عليه ، ولذلك فإن مصدر هذه الانفعالات فى النفس ليس خالداً ، إذ الخالد فى النفس إنما هو الجزء المنطقى العاقل ، ولذلك فيتمين علينا لكي نخلد أن نتقف نفوسنا ونطهرها بدراسة العلوم .

وإذن فهذه الوظائف الثلاثة المرتبطة بالنفس تشتمل على طرف منطقى عاقل وهو الذى سيخلد ، أما الطرف الغير المنطقى المرتبط بالجسم فهو الذى سيفنى ن حالة تخاص النفس من الحياة الأرضية .



• النفس الكلية والنفوس الجزئية :

لنتساءل بدورنا عن مصدر هذه النفوس الجزئية ، فهل صدرت كلها عن نفس واحدة ، أم أنها وجدت متكثرة متلهيزة كما تجدهما فى العالم الحسى متصلة بأجسام مختلفة منذ البداية ؟

يشير أفلاطون هذه المشكلة في محاوره تيمائوس التي يتكلم فيها عن الصانع وعن تكوين العالم المادى بما فيه من كائنات حية ، وهو فى مناقشته - فيما يتعلق بالنفس - يستند إلى ما ذكره فى محاوره السفسطاني عن الاجناس العليا للوجود فيتناول منها اثنين : الذاتية والغيرية .

ولما كان العالم يجب أن يكون له نفس لكي يحصل على حركة دائرية مستمرة منتظمة ، لذلك فقد تناول الصانع « الذاتية » كجنس أعلى وهى جوهر غير منقسم وأضاف إليها جوهرأ منقسما هى « الغيرية » ، وقد تمت هذه الإضافة أو التركيب فى قوة بركان ، وخرج من هذا المركب ما سمي بالنفس الكلية أو نفس العالم وذلك بعد اضافة نسب رياضية الى مزيج الجسدين .

يقول أفلاطون فى تيمائوس (١) إن النفس الكلية على هذه الصورة ستشمل العالم كله من المركز إلى الأطراف ، ووجودها هو تحقيق لحياة أرلية الية كلها حكمة على مدى الزمن ، والزمان فى عالمنا هو الصورة المتحركة للأبدية الثابتة التى يتميز بها العالم المثالى . هذه النفس خيرة لأبسطيعتها ، بل لخيرية الصانع الذى ركب خليطها . وما يبقى من خليط النفس الكلية الذى تمت عملية مزجة فى قوة البركان ، يوزعه الصانع على الكواكب . والكواكب هنا هم الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء ، وهم مصدر الحركة الدائرية لعالمنا هذا ، ولهذا فإن أفلاطون يتهمكم من آراء السابقين عليه من الآلهة وعن نسبهم (٢) . هؤلاء الآلهة والكواكب يكلفهم الصانع بإيجاد الصور الثلاث الباقية للأحياء وهى : الطيور والأسماك والحيوانات الأرضية . ويكشف الصانع لنفوس

(١) تيمائوس فقرة ١٢٦ .

(٢) تيمائوس فقرة ٤٠ هـ .

الاحياء الموزعة على السكواكب عن قرانين اتصالها بالاجسام ، وخلصها منها
ثم تنطلق هذه النفوس فتتصل بالاجسام المعينة لها .

فأما النفوس التي تعرف كيف تسيطر على الانفعالات الجسمية فتعود مباشرة
بعد الموت لتسكن في السكواكب الذي بدأت منه انطلاقها . وأما النفوس الأخرى
فإنها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات . ولا تعود إلى حالتها الأولى إلا بعد
أن تسيطر على الحواس المضطربة الجائعة وتخضعها لها .

الفصل الرابع

العالم الحسى

تكوين العالم الطبيعى

١ - محاولات للتفسير الطبيعى قبل تيماروس :

كان سقراط قد وجه عنايته - كما أثرنا - إلى الإنسان وأهمل الدراسات الطبيعية . ولكننا نجد أفلاطون رغم اتجاهاته المثالية يهتم بالدراسات الطبيعية ، ويخصص لها فى أواخر حياته محاوره كاملة ، هى محاوره تيماروس التى تدور قصتها حول الفلك والطبيعة وعلم الحياة . ولكن هذه المحاوره لم تكن هى وحدها التى تتضمن مواقف أفلاطون ونظريته إلى الـكون . بل سبقت هذه المحاوره محاولات عديدة فى هذا الميدان فى محاوراته الأخرى حيث نجد أفلاطون يعرض لمشكلات متفرقة حول الطبيعة وعلمها . فتراه يطبق منهج القسمة الثنائية فى تصنيفه للعلوم الطبيعية ، ويتناول الظواهرات الحيوية بصفة عامة والطب بصفة خاصة ، وفى « فيدروس » نجد مقتطفات من أقوال هيوقراط ، وفى « فيليوس » نجد إشارات كثيرة إلى نظريات الخلاء والملاء التى سبق أن أثارها الطبيعيون المتأخرون ، وفى « السياسى » و « الجمهورية » تصادف إشارات إلى القواعد والنظم الطبية ، وقد ظهر اهتمام أفلاطون بالطب بصفة خاصة فى مناقشاته مع أطباء صقلية ، وفى بلاط حاكمها دندس حيث قابل الطبيب المشهور فيلستيون « Philistion » .

ولم يكن اهتمام أفلاطون قاصراً على الطب وحده ، بل تراه يوجه مزيداً

من الإهتمام إلى دراسة الفلك ، وخصوصا بعد زيارته لمدرسة « عين شمس » ، وإعجابه بنظريات وآراء كهنتها الفلسفية ، هذا بالإضافة إلى عنايته بدراسة الكون في مجلته والتعرف على مظاهر الطبيعة . ففي « جورجياس » يشير إلى أن الكون واحد منتظم الانحاء كأي أثر من آثار الصنعة والفن المنسق وهذه فكرة فيثاغورية .

وفي فيدون وكذلك في المقالة العاشرة من الجمهورية نجد أنه يقرر مصير النفس حسب وجودها في عالم طبيعي والسياقا مع تفسيرات الطبيعيين المعاصرين له . وكان أفلاطون قد قابل ايدوكس Eudoxe العالم الفلكي المشهور وتأثر بأرائه . ونجد صورة لهذا التأثير في أسطورة أيروس حينما يرمز إلى فكرة الضرورة في الوجود الطبيعي ، وكذلك في « السياسي » حينما يشير إلى العالم ويتصوره معلقا بحبل وقائما على محور ومتحركا حركة مضادة لحركة الدفاعة الأولى التي وجهها إليه الصانع . وأيضا فكرته عن « الصانع » التي ستكون محور حديث تياوس والتي نجد إشارة أولية إليها في السفطائي (١) حيث يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة في ذاتها على علة وجودها ، ومن ثمت فإنه لا مدبر لها ولا عقل يحل فيها ، ويرد أفلاطون على هؤلاء مؤكدا ضرورة القول بصانع إلهي demiurge حاصل على ذاته على العلم والتأمل ، وفي فيليوس يردد أفلاطون انتقاده لهذه الفئة من الطبيعيين المتأخرين من أمثال ديمقريطس وانكساغوراس الذين يتغنون عن الكون الصفة الإلهية ، ويقولون بأن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو من أثر الصدفة البهتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الإلهي ، بحيث يتم التكوين الطبيعي - في

(١) محاورة السفطائي ققرة ٢٧٠ ٢٦٥ ٢٦٠

نظرهم - بدون افتراض وجود منظم له أو نظام يسير بمقتضاه - ويقرر أفلاطون في النهاية أن ما يترأى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفي للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو ملك ، هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية ، وهو الصانع المنظم لكل شيء ، الذي يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة ، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية (١) .

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع أن أفلاطون ذكر في إحدى محاوراته - وهو يصدد الكلام عن قوانين حركات الكواكب والأفلاك - أنه أتخذ من فلكي اسمه Nicetas نيكيتاس الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس ، تلك الفكرة التي استعارها أريستارك الساموسي (٢١٠ - ٢٣٠) فيما بعد ونقلها عنه شيشرون ثم وقع عليها كوبرنيق في مطلع العصر الحديث (٢) .

ومكذا فقد نشأ عند أفلاطون - وقبل أن يكتب محاوره تيمائوس - تخطيط للطبيعة يستند إلى التدبير الإلهي ، وكان قبل ذلك قد تكلم عن العالم المعقول ، عالم الحياة والضياء مصدر الوجود والماهية ، هذا العالم المثالي الذي يتربع في قمته مثال الخير بالذات شمس الوجود المعقول ، وإذن فهو في نظره العنصر الإلهي الوحيد . ومن ثم فإن اعترافه بتدخل التدبير الإلهي في الطبيعة بعد

(١) محاوره فيليبوس ص ٢٦ ، ٣٠

(٢) راجع ب . م شول Shuhle - منعب أفلاطون ؛ ص ١٤٤

تسلما منه بأن عالم المثل لا يختص وحده بالصفة الإلهية ، بل إن عالم الطبيعة يشارك أيضا - على قدر وجوده المادي - فى هذه الصفة .

ب - قصة التكوين فى محاوره تيمائوس

تدور المناقشة فى محاوره « تيمائوس » بين سقراط وكريتياس وهرموقراط وتيمائوس الفيثاغورى ، وهذا الأخير هو من الشخصية الرئيسية فى المحاوره بعد سقراط ، ويسمى أفلاطون هذه المحاوره باسمه لأنه سيتناول فيها تفسير العالم الطبيعى على طريقة الفيثاغوريين الرياضيه ، وأسلوب العرض فيها ذو طابع أسطورى. فبعد أن أشار أفلاطون إلى آرائه الطبيعيه متفرقة فى محاوراته الأخرى يعود فيفرد لموقفه الطبيعى مؤانسا كاملا وضعه على شكل أسطورة ، وذلك لأن العرض الأسطورى هو وحده فى نظره الذى يناسب موضوعات عالم الطبيعة المحسوسة المتغيرة ، بينما يمكن وصف عالم المثل الثابتة والخالق الإلهية بأسلوب آخر .

وكما اتجه أفلاطون إلى التوفيق بين هرقليطس وبارمنيدس فى ربطه للعالم المحسوس بالعالم الممتدول فكذلك نجده فى تيمائوس أى أثناء عرضه لنظريته الطبيعيه يوفق بين آراء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين وأتباع ديمقريطس وآراء الأطباء محاولا بذلك التوفيق بين الضرورة المادية وسلطة العقل ثم بين الواحد والكثرة وبين الثبات والحركة .

١ - يعرض أفلاطون فى هذه المحاوره لقصة تكوين العالم الطبيعى فيبين كيف ولد هذا العالم وكيف تم تنظيمه فى حقبة سابقة على الزمان تمكن فيها العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من

أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك النظام الذى يستمد عناصره من المشاركة فى مثال الجمال بالذات (١) .

ويستند التفسير الطبيعى للعالم عنده إلى عوامل ثلاثه رئيسية هى الأركان التى يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعى وهى : المادة أو الامتداد والمثل ثم الصانع ، فما هو إذن الدور الذى يلعبه كل عامل على حدة فى تشييد عالم الطبيعة : الصانع هو الذى يتدخل فينظم المادة ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلى ثابت هو المثل ، ويختار الشكل الكروى للعالم لأن الدائرة أكل الأشكال ، ويدفع به ليدور حول نفسه فى مكانه . وإذن فالصانع ينظم المادة المضطربة محتذيا المثل (٢) . وهذه المادة الأزلية هى خليط من المادة والمكان ، وليست هى الميولا الأرسطية بل هى نوع من (القابل) receptacle الذى يكون على استعداد لقبول أى حركة وأى شكل من الأشكال . ومن ثم فهذه المادة لا يمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتحد فيها الأنواع والصور المختلفة ، فهى تشبه كتلة الذهب التى يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلى ، وهى أيضا كالشمع الرخو (٣) الذى يقبل كل صورة وكل ختم ، وهى كذلك كالطينة التى يستخدمها المثال فى صنع تماثيله وكالإناء عديم الرائحة الذى يستخدمه صانع العطور فى تركيب عطوره (٤) .

(١) تيباوس ص ٣٠ - ٤٨

(٢) تيباوس ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٤٩

(٣) (م . س) ٥٠ ج

(٤) (م . س) ٥٠

وهذه المادة الرخوة تتشكل بحسب ما ينطبع عليها من صور تماكي المثل
الآزلية الثابتة ، فوجود الأشياء المادية إذن يتم عن طريق محاكاتها للنماذج المعقولة
الآزلية ، وتحدث تلك العملية - أي احتذاء الصانع للمثل - بطريقة رائعة لا
يمكن وصفها أو التعبير عنها . وهذه المادة الآزلية الرخوة - وهي ما نسميه
بالقابل - يسميها أفلاطون « الأم » ، أما الأب فهو النموذج ، وعنها تصدر
الطبيعة وتكون كمثل الطفل المولود أو الرضيع كما يسميها بعض الإسلاميين (١) .
وإذن فهذه « الأم » التي هي مصدر المواليد المحسوسة ليست التراب أو
الهواء أو النار أو الماء ، وليست هي بما تتوكل منه الأجسام أو تتحل إليه ، بل
هي نوع من الوجود الذي تشوبه الغوضى ، إذ لا شكل له ، وهي أيضا خليط
مضطرب على استعداد لقبول أى صورة أو هي المكان الذى يتسع لكل
ما يولد (٢) . ولا يمكن أن تكون هذه المادة الآزلية موضوعا لأى إدراك
أو أى استدلال حقيقى كما لا يمكن تمييز وجودها إلا بصورة ، أما كيف
تشارك فى العقل فذلك أمر يجير نصب التعرف عليه . وعلى هذا فربما كان
من المناسب أن نعتبرها نوعا من زوى الأسلام ، مادامت لا تشغل حيزا
محددا ثابتا يسمح لنا بتعيين مكانها فى الوجود أى باعتبارها موجودة بالفعل .
وإذا كانت المادة الرخوة على هذا الحال أى كونها كالأسلام التى تستولى
علينا أثناء النوم فإنها ستكون بذلك عائقا يمنعنا من التمييز بينها وبين الواقع الذى
يبدو لنا فى حال اليقظة ، والذى يكون موضوع إدراك صحيح أو استدلال
حقيقى ، والحقيقة أن الصورة أو الشبح المتغير لأى موجود لا يمكن أن يشارك فى
الوجود إلا إذا كان ثمت شىء آخر يظهر فيه ويكون قابلا له ؛ هذا من

(١) راجع مؤلفنا « أصول الفلسفة الاشراقية »

(٢) تباوس ٥٢ ب

ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن هذه المادة الأولية لا تشغل
جزءاً محدداً ثابتاً في الوجود ، إلا أنها تشغل مكاناً على أي حال لأنها امتداد ما
ومعنى الامتداد يتضمن الإشارة إلى المكان ، وإذن لابد للصورة المتغيرة
من مكان أو قابل تظهر فيه ، وهذا المكان يبدو كشرط ضروري لإدراك
المحسوسات ، أو بمثابة الستار الذي تظهر على سطحه صور الحقائق المنعكسة
على المرآة (١) .

ولذلك فهذا العالم الطبيعي كان في حالة اضطراب وقوضى chaos أى في حالة
عماء بدون نظام أو عقل أو قانون ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لأي شيء يغيب
عنه التدبير الإلهي .

هذا العالم هو : الفوضى ، وهو : القابل ، وهو : المكان ، وهو : اللانحدود
وهو : الكثرة الشاغرة وعدم الثبات ، والحركة المستمرة ، وهذه هي الحالة
الأولية المتسرة التي كان عليها الوجود الطبيعي قبل أن تدخل الصانع في تنظيمه
مختاراً المثل واستعيناً بالصورة والأعداد . ولكن كيف تم تركيب العالم
الطبيعي باختداء المثل ؟ إن أفلاطون يرفض الفكرة القائلة بأن عالم الطبيعة يحاكي
أنواعاً جزئية أو مثلاً مفردة معينة من بين عالم المثل ، بل هو يرى أن المحاكاة
أو المشاركة تتم بين الطبيعة في مجموعها وبين عالم المثل كوحدة متكاملة يسميها
« الحى بالذات » وهو النموذج المعقول للعالم الحى في جملة . فكما أن العالم
المحسوس يشتمل على سائر أنواع الموجودات الحسية ، فكذلك العالم المعقول
يشتمل على جميع نماذج المحسوسات .

(١) راجع : روس « نظرية المثل عند أفلاطون » ص ١٢٦ .

٢ - أما الصانع ودوره في محاوره - تباوس - فإنه يرمز إلى ما تتضمنه
 المثل من فاعلية عليه وأثر تنظيمي ، إذ هي مصدر النظام الذي يسبقه الصانع
 على المادة المضطربة . ويتخذ هذا التنظيم الطابع الرياضي الذي نلمس فيه
 التأثير الواضح للمدرسة الفيثاغورية ، فعندما بدأ الصانع في تركيب جسم
 العالم أخذ نارا ليجمعه مريئا وترابا ليجمعه مليموسا ، ووضع الماء والهواء
 في الوسط ومن هذا الخليط تم تكوين العالم مع إضافة صور هندسية
 للامتداد ، ولكن هذه العناصر التي سبق أن تكلم عنها أنباذوقليس قبل
 أفلاطون ، ليست هي الحالة الأولية للمادة ، إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل
 بعضها إلى البعض الآخر ، فالماء إذا تكاثف صار ترابا وإذا تخلخل صار هواء
 والهواء إذا اشتعل صار نارا ، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء ، والهواء
 كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا ، فليست العناصر إذن مبادئ الأشياء
 ولكنها أقصى ما يمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الاتفاقية قبل
 أن يتدخل الصانع لتنظيمها . وقد اتحدت ذرات هذه العناصر حسب تشابها
 في الشكل : التراب مؤلف من ذرات مربعة الشكل وهذا يفسر ثباته واستقراره ،
 والنار مؤلفة من ذرات هرمية الشكل ك رأس السهم ، وأما الهواء فذراته مشعنة
 الشكل ، والماء ذراته ذات عشرين وجها .

وهذا الانتظام الأول للعناصر يسمح للصانع بأن يركب الاحجام الهندسية
 بحسب الاشكال الخمسة المعروفة عند الافلاطونيين : الشكل الهرمي (١) ذو
 الازبعة أوجه ، والشكل المثلثن الأوجه (٢) والشكل ذو العشرين (٣) وجها
 ثم المكعب (٤) ، أما الشكل الخامس - وهو ذو الإثنا عشر (٥) وجها - فإن

أفلاطون يصرح بأن الصانع يستبقى هذا الشكل لكي يتم به طلاء الكون .

وإذن فالصانع يتناول المادة الرخوة بالتنظيم بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر ، ومعنى هذا أن العناصر توافق ما يشبه العلة الضرورية التي يربطها الصانع بالعال الإلهية . وعلى هذا فإننا نرى العلة الإلهية وقد ربطت بالعلة الإلهية . . ومعنى بالعلة الضرورية أنها الشرط الضروري الذي تصل إليه المادة تلقائيا ، ويكون شرطاً لوجود العالم المادى .

٣ - النفس الكلية والنفوس الجزئية

يرى أفلاطون أن العالم الطبيعى يجب أن يحصل على حركة دائرية منتظمة متصلة وأن يشارك في الجمال الإلهى ، ولهذا جعل الصانع للعالم نفساً كلية ، وقد ركب هذه النفس من الجوهر الإلهى البسيط المسمى بجوهر الذاتية ، والجوهر المسمى بجوهر الغيرية (١) ، إذ مزج الجوهرين في فوهة بركان ، ثم أضاف إلى آخر من الجوهرين السالفين ، ثم جزأ هذا المزيج بحسب : الأولى ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ أما النسبة الثانية فهي المتوالية ٢٧ ، ثم وحد بين هاتين النسبتين لكي يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى ، أو بمعنى آخر لكي يحصل على المبادئ الرياضية للنغم ، وكان الفيثاغوريون قد فسروا الوجود بأنه عدد ونغم ، والنغم هو بمثابة الصبورة للوجود الطبيعى ، ومن الواضح إذن أننا نجد هنا تأثيراً فيثاغورياً أو استمراراً للتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى .

(١) يلاحظ أن هذين الجوهرين يرجعان إلى الأجناس العليا وقد أشار إليها أفلاطون في

يستمر الصانع في تشكيل هذا المزاج بحسب هذه النسب حتى يصل الى اتمام صنع النفس الكلية ، فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الارضى وخصائص كل منهما ، ثم يضع هذه النفس وسط السماء لكي تكون حالة في جميع أنحائها وتكون كدائرة تحتضن السماء في داخلها وتتحرك حركة دائرية حول نفسها بحيث تحيا حياة أزلية كلها حكمة طوال الزمان .

٤ — أما الاجسام السماوية كالنواكب والشمس والقمر ، فإن الصانع بعد أن ركبها من النار وجعلها مستديرة الشكل مشتعلة بطبيعتها ، ووضعها في الافلاك المعدة لها ، جعل لكل منها نفساً تحركها ، وصنع هذه النفوس السماوية الجزئية بما تخلف من المزاج الذى صنعت منه النفس الكلية .

ويرجع قياس الزمان الى حركات هذه النواكب بعد أن اتصل بها النفوس المعدة لها ، فهي إذن مصدر تنظيم المواقيت الى سنوات وفصول وشهور وأيام ولهذا فإن أفلاطون يذكر أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس عند اتمام صنعه بمعرفة الصانع ، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول .

٥ — وقد رأى الصانع وهو يحتذى في صنعه النموذج المعقول ، أنه لكي يصبح التشابه كاملاً بين هذا العالم المحسوس ونموذجه المعقول ، رأى أن يصنع صوراً أربعة للأحياء وهى : الآلهة والطيور والاسماك والحيوانات الارضية . أما الآلهة فقد تم له صنعها إذ هم النواكب السماوية الذين يتحركون حركة دائرية دائمة ، وقد أرجع أفلاطون آلهة الميثولوجيا اليونانية الى هذه الموجودات السماوية المصنوعة ، أى النواكب ، ولهذا يرى رجال الاكاديمية يطلقون على هذه النواكب أسماء آلهة الاوليمب، والواقع أن أفلاطون

قد قصد بذلك ، التهمك والسخرية اللاذعة من أقوال الشعراء الذين يبالغون في سرد أنساب آلهة الأساطير ، فأشار متهكاً إلى أنه من المستحيل عليه أن يرفض طلب انتساب هؤلاء الآلهة إلى أصل إلهي ، وذلك على الرغم مما يحيط بنسبهم هذا من شك كبير !! فنادوا يزعمون أن هذا هو تاريخ عائلاتهم فإننا نضعهم حسب ما يقولون في موضعهم الإلهي !!

ولما تم للصانع إتمام صنع هؤلاء الآلهة اتجه إلى صنع أنواع الأحياء الثلاثة الباقية ، وقد ارتأى أنه إذا صنعها بنفسه فإنها ستكون مساوية للآلهة في تكوينها ، فوزع ما تخلف أخيراً من مزاج النفس الكلية على نفوس الكواكب وكلفها بصنع الأحياء المائتين وكشف لها عن القوانين المنظمة لعلاقات النفس بالجسم ، فهذه النفوس الجزئية ستحل في أبدان معدة لها ، وإذا تمكنت بعض النفوس الجزئية من التحكم في انفعالات أبدانها فإنها ستعود بعد الموت لتستقر في الكوكب الذي هبطت منه ، أما النفوس الأخرى التي سوف تعجز عن مقاومة رغبات أبدانها فإنها ستحل في أبدان نساء وحيوانات ولن تعود إلى مستقرها الأصلي إلا بعد أن تتجعج في التغلب على أحاسيس أبدانها المضطربة الجامحة . أما الأجسام التي ستحل فيها النفوس فإن الآلهة أي الكواكب قد ركبتهما من العناصر الأربعة بنسب مختلفة لكي يتم صنع العظام واللحم ، فتكون بمثابة ملجأ تأوي إليه النفوس وتدبره ، وقد وضع الآلهة النفس الخالدة وبها دائرة جوهر ، التغاير ، ودائرة جوهر ، الذاتية ، وضعوها في رأس الإنسان أي في عضو كروي الشكل تقريباً مثل شكل السكون ، وقد أضاف الآلهة نفساً مائنة إلى هذه النفس الخالدة ، وهذه النفس المائنة هي مصدر سائر الانفعالات والإحساسات والذائد والآلام وتشتمل على جزئين : نفس عضوية وأخرى شهوانية ، ومقر هذه النفس

المائة في النخاع الشوكي وهو عضو متصل بالمنخ . والنفس الغضبية تشغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز ، ووظيفتها معاونة العقل على التحكم في الانفعالات ، أما القلب وهو العضو الذي تلتقي عنده الشرايين والأوردة - وهو بهذا مصدر للدم المنتشر في الجسم - فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما عذرت إليه الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية ، فإن حرارته تشتد حينئذ تشتد حدة الانفعالات ، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجي فتقومان بوظيفة التلطيف والتهديئة للقلب .

أما النفس الشهوانية فموضعها في الجزء الأسفل من جذع الانسان حيث القوى المضمية وذلك لكي تكون في مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتتشط هذه الأخيرة في هدوء . وتترك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد ، وهو محطة اتصال للبخ والمرأة التي تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة ، والكبد هو مصدر الرؤى والأحلام أثناء النوم ، أما الطحال فهو الاسفنجية التي تمشخ هذه المرأة وتزيل ما انعكس عليها من صور .

هذه هي بجمال آراء أفلاطون حول النفس والجسم ، نجد فيها آراء طبية وعلمية وفلكية تداولها علماء عصره وأطبائوه . ويختتم أفلاطون هذه المحاضرة العلمية بالإشارة إلى أنه لا يمكن استمرار حفظ توازن النفس إلى بممارسة الموسيقى والاستماع إليها كما يشير إلى أن تنظيم الصانع للنفس وللجسم هو صورة مصغرة للنظام الكوني الكبير ، وأن النفس إذا ما سيطرت على جسدها فإنها تخلد بالقدر الذي تسمح لها به طبيعتها الإنسانية ، أما الحيوانات والنبات فإنها وقد حصلت على نفوس دنيا أى شبيهة بالشهوانية -

تتجه الى الارض وتندثر فيها بعد موتها ، بينما تتجه نفوسنا الى السماء
كما أوضحنا .

هذا هو تفصيل تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون أشار اليه في محاورات
سابقة ، ثم أتم صياغته النهائية لقصة التكوين في محاوره تعاوس التي كان لها تأثير
كبير في العصور القديمة والوسطى وفي مطلع العصر الحديث حيث تأثر بها جاليليو
وغيره من علماء عصر النهضة .

الفصل الخامس

العالم المعقول

(تطور نظرية المثل خلال المحاولات)

تكلمنا فيما سبق عن تكوين العالم الطبيعي في مذهب أفلاطون وأشرنا إلى الارتباط الاساسي بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، فيبقى إذن أن أوضح جوانب هذا العالم ومكوناته ، وقد تبين لنا أنه يتألف من وحدات معقولة هي المثل . فكيف إذن توصل أفلاطون إلى تخطيط علم المثل ؟ أو بمعنى آخر تسنى لأفلاطون وضع نظريته في المثل ؟ .

يعطينا أرسطو في كتاب الميتافيزيقا (١) صورة مختصرة لأصول نظرية المثل عند أفلاطون ، حيث يقول : إن سقراط كان في شبابه صديقاً لأقراطيلوس وكان هذا الأخير تلميذ هيرقليطس ، ولذلك فقد عرف عن طريقه ، مذهب هيرقليطس ، القائل بالتغير المستمر ، فالأشياء المحسوسة إذن في تغير دائم ، ولذلك لا يمكن أن تكون موضوعاً للعالم أو أساساً للحد . ومن ناحية أخرى كان سقراط يبحث عن السكلى في الأمور الأخلاقية وكان أول من وضع التعريف المنطقي

وقد ظل أفلاطون وفيما لتعاليم أستاذه سقراط — كما يقول أرسطو — ولكنّه تأثر بالفيثاغوريين ، ولذلك فقد نقل هذا السكلى الأخلاقي وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية في عالم فوق المحسوسات . وإذن فالمعاني السكلية التي كانت في المحسوس عند سقراط ، نجد أنها تفارق هذا المحسوس وتتخذ أسما خاصاً هو « المثل » (٢) ، ولما كانت هذه المثل متميزة في طبائعها المعقولة عن

(١) مقالة ١ فصل ٦ .

Idea, Eidos (٢)

طبائع الموجودات الحسية وكانت مع هذا الأصول النموذجية لهذه الموجودات الأخيرة ، لذلك فيجب أن نقرر نوعاً من العلاقة والارتباط بين المحسوس ونموذجه المعقول . وقد أبدع أفلاطون القول « بالمشاركة » (١) - مشاركة المحسوس في أصله أو في مثاله المعقول - هذه المشاركة هي نوع من الربط بين عالم الظواهر المتغيرة وعالم الحقيقة الثابتة ، أو هي بمعنى آخر ربط الكثرة بالوحدة . وقد بذل أفلاطون مجهوداً كبيراً لكي يحل هذه المشكلة وهي علاقة الكثرة بالوحدة في الوجود ، وسنرى أن المواقف التي يتخذها في هذا الصدد خلال محاوراته تحدد معالم المذهب وتبين مراحل تطوره ، ويجب أن نشير أيضاً من ناحية أخرى إلى أن نظرية المشاركة ستصبح موضع الاهتمام المتواصل لأفلاطون خلال المحاولات ، حيث يتعرض لصعوباتها ويحاول الرد عليها ، وسنجد أنه يبقى أن هذه المشاركة هي المحاكاة التنفيذية (٢) على رأى الفيشاغوريين ، وليست هذه المشاركة أيضاً ذات مدلول مادي ، إذ لا يعقل أن يشارك محسوس في معقول مشاركة مادية مع اختلاف طبيعة كل منهما .

والواقع أن نظرية « المثل » لم تتخذ صورة نهائية في أى محاورات في محاورات أفلاطون ، بل نجدها تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها ، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية في مواجهة المعارضين . ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطوري ، تتناول النظرية منسداً وضعها كفرض أولى في محاورات أقراطيلوس ، ثم تبين كيف تحددت معالمها في فيثون

(١) Participation, Metexis

(٢) Imitation of numbers, Mimesis

والجمهوريّة — على التوالى — وكيف تأزم المرقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات
العنيفة في بارمنيدس ، حيث لشهد بداية التحول الذى ستتضح معالمه في فيليبوس .
ويكون أساسا صالحا للدلالة على صحة ما ينسب لأفلاطون من آراء شفوية كما
سنرى في الفصل القادم .

١ — نظرية المثل في محاوره أقراتيلوس :

يلاحظ أن أول إشارة إلى هذه النظرية كان في محاوره أقراتيلوس ،
ذلك أن سقراط يصرخ بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة ، وأننا لا يجب أن نسلم
بأن هـ — هذه الأشياء التى نحس بها أو نمانىها في الوجود الخارجى لا تستند في
وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط ، أو من الأسماء
التي نطلقها عليها ، أى أنه يريد أن يقول إن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة
شخصية نسبية كما يقول بروثاغوراس مثلا ، إذ أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة
تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة وتختلف باختلاف الشخص العارف
لها ، فيجب إذن — لكي نصل إلى العلم — أن نفترض أن موضوعات المعرفة
تستند إلى حقائق ثابتة ، فيجب على هذا النحو ، خير بالذات ، و بجمال بالذات ،
و بدق بالذات ، أى توجد حقائق لا نخضع للتغير أو التحول ، ولا تصدر عن
الأشياء الأخرى ، هذه الحقائق هي دعائم معرفتنا (١) .

ويلاحظ على هذه المحاولة الأولية في عرض النظرية وفي إثبات المثل أنها
محاولة تقوم على المنهج الفرضى ، فلكي نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين
أن نفترض أولا — ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإننا
سننتجه إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها هي أصول للوجودات الحسية

(١) أقراتيلوس ص ٤٣٩ — ٤٤٠ أى إلى نهاية المحاوره .

المتغيرة . ويحاول أفلاطون فيما يلي من المحاورات إثبات هذا الفرض والبرهنة عليه .

٣ - محاوره فيدون :

يذكر لنا سقراط في هذه المحاوره كيف أنه بعد أن حاول تفسير الظواهر بالعلل المادية شعر في بادئ الامر بما يشبه الاقتناع بهذه المواقف ، ولكنه ترك هذا التفسير المادى وانجه إلى تفسير انكساغوراس ورأيه في « العقل » ثم انتقل من رأى انكساغوراس إلى القول بالمثل والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

يقول سقراط (١) : « عندما كنت شابا يافعا كنت مولعا أشد الولع بهذا النوع من المعرفة الذى يطلق عليه أسم « البحث في الطبيعة » ، فقد وجدت فيه روعة لا تضاهى . فبواسطة يمكن معرفة علل كل شيء ، تلك العلال التى تأتى الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفى أو تستمر في الوجود . ولكنه حدث في مرات عديدة أنى برمت بمثل هذه الأبحاث ... فهى تشير إلى أن الحيوانات مخلوقة من خليط من الحار والبارد ؛ وأن الدم والهواء والنار هى مصدر فكرنا ؛ وأن المخ هو مصدر الإحساسات المختلفة ؛ وأما المعرفة فهى ترجع إلى الذاكرة وإلى ما يصدر عنها من أحكام ... وقد انتهيت إلى رأى بهذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزى وعدم استطاعتى الاستمرار فى مثل هذا البحث . »

ويستطرد أفلاطون فى الكلام على لسان سقراط قائلا (٢) : « ولكنه

(١) فيدون ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) (٢ . م . س) من ٩٧ - ٩٨ .

حدث ذات يوم أن سمعت قارئاً يقرأ في كتاب قيل إنه لانساغوراس ، وكانت فيه هذه العبارة : العقل هو الذى نظم الاشياء وهو علة كل شيء ، وقد كان القول بعلة كهذه مصدر فرح لى ، ويستمر سقراط فى كلامه عن مبدأ انساغوراس وقوله بالعقل كعلة ، ويقول إنه قد تراءى له أن العقل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظماً يحقق النظام الكلى ويكون علة ظهور الاشياء فى الوجود واختفائها . يقول سقراط بهذا الصدد : إن هذه التأملات قد بعثت فى نفسى الراحة والطمأنينة . إذ خيل إلى أننى اكتشفت الرجل الذى يعلمنى العلة المعقولة ، وإبكنه — أى سقراط — لم يلبث أن شعر بالخيبة حينما تابع القارئ قراءته لكتاب انساغوراس ، إذ وجد المؤلف يترك العقل جانباً ولا يوجه إليه العناية الكافية ، فلا يستغله فى تفسير ظهور الاشياء واختفائها ، بل يعود إلى تفسيرها بالهواء والاثير والماء وتفسيرات أخرى من نفس النوع ، وغاية فى الشطط . الأمر الذى دعاه — أى سقراط — إلى انتقاد انساغوراس قائلاً : إن إطلاق لفظ الملل على أشياء كهذه أمر بعيد عن الصواب ، وعلى العكس من ذلك فإن العلة الحقيقية غير مرتبة ولا منقسمة . إذ هى ذات طبيعة روحية ولها ذاتيتها وطبائعا الخاصة وهى صور أو مثل يربط بينها الخير ويحفظ وجودها (١) . فالمثل إذن هى العلة الحقيقية وهى الأصول الأولى للأشياء ، يقول سقراط : إنه قد بدا لى منذ هذه اللحظة أنه من اللازم أن الجأ إلى المثل ، وأن أحاول تفسير حقائق الأشياء بها (٢) .

وإذن فوجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها فى حقائق معقولة

(١) (م. س)قرة ٩٩ د .

(٢) (م. س)قرة ٩٩ ج .

أى المثل (١) ، فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة فى مثال الجمال ، تصبح الأشياء جميلة ، وبمشاركة الأشياء الكبيرة فى مثال الكبير ، تصبح الأشياء كبيرة ، وبمشاركة الاثنين فى الاثنينية ، تصبح الاثنان عدداً مؤلفاً من وحدتين ، وبمشاركة الواحد فى الوحدة ، يصبح هذا الواحد غير متكرر .

وعلى هذا فليست هناك أى طريقة لإيجاد أى شىء إلا بأن يشارك هذا الشىء فى ماهيته المعقولة أى فى مثاله . فالمشاركة إذن هى الأسلوب الوحيد الذى يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أى المثل . ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التى تترجم عنها أزمة محاورة بارمنيدس ، إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة الآخر . ولا يمكننا أن نفسر المشاركة مادياً لإختلاف الطبيعتين ، وهى أيضاً لا يقصد بها المحاكاة . وإذن فسيظل الانفصال مطلقاً وتاماً (٢) بين المحسوس ومثاله .

٣ - محاورة الجمهورية

تجد أن تناول أفلاطون لنظرية المثل فى الجمهورية قد نضج بعض الشىء عن المحاولات الأولى ، وتحدد معالم النظرية بعد الغرض المبدئى فى أفراطياوس ، ثم التطور الذى لاحظناه فى فيدون والذى انتهى بنا إلى افتراض وجود علل ثابتة للظواهر الحسية هى مكونات العالم العقلى أى المثل . وفى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة فيقول : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسماً واحداً (٣) وعلى قه هذه المثل يوجد الخير بالذات الذى لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس (٤) فلا يقبل التعريف المنطقى وعلى ذلك فالجدول يتقف عند حدود العالم

(١) (م . س) ص ١٠٢ .

(٢) Korista

(٣) "We suppose an Idea to exist, when we give the same name to many separate things" Rep. x. 596. A

(٤) (م) الكتاب السادس ٤٠٢ ب ، ٤٠٩ ب .

المعقول ما دام الخير لا يخضع لآى فحص منطقي فهو شمس العالم المعقول (١) وأساس الموجودات ، تصل إليه النفس في رحلتها الصاعدة ، وتستمد منه الموجودات خيريّتها . ونلاحظ أن تشبيه الخير بالشمس سيكون له صدى كبير في الأفلاطونية الحديثة وعند فلاسفة الإشراق من المسلمين فيما بعد .

٣ — محاوره بارمنيدس :

تعتبر هذه المحاوره أكثر محاورات أفلاطون تعقيداً وهي مشوبة بالطابع الجدلي الإيلي كما نجده عند بارمنيدس ، وزينون وتضمن جملة من الاعتراضات الإيلية على نظرية المثل كما هي معروضة في فيدون والجمهوريّة . ويلاحظ أن هذه الانتقادات توجه إلى نظرية أفلاطون في المشاركة فحسب ، ذلك أن الإيليين يقبلون كأفلاطون وجود حقائق مقولة ثابتة . بينما نجد زينون ينفي البكثرة ويثبت الوحدة المطلقة ، نجد أن أفلاطون مع إثباته لهذه الوحدة يحاول في نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والبكثرة ، وهذا هو الموضوع الرئيس لمحاوره بارمنيدس .

وإذن فبارمنيدس تصوير للآزمة التي عاناها فكر أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ، رسوم مناقشتها حول صعوبات هذه النظرية كما يعرضها أفلاطون في فيدون والجمهوريّة ، وسنجد محاولات لحل هذه الصعوبات في محاوره السفسطاني . تتألف هذه المحاوره من جزئين متميزين كل التمايز ، ففي الجزء الأول منها يبيّن أفلاطون الانتقادات الموجهة إلى النظرية ، ويناقش صعوبات المشاركة التي انتهت إليها سقراط ، ثم يبين أن العالم المحسوس سيكون في انفصال تام عن العالم المعقول ، إذا لم نصل إلى حل لهذه الصعوبات . وأما الجزء الثاني من

(١) (م. س) الكتاب السادس ٥٠٧ ج — ٥٠٩ ج .

المحاورة فهو مجموعة تمرينات جدلية وضرورية خالصة ذات بطابع تعليمي ،
يبدو لأول وهلة أنه منقطع الصلة بالجزء الأول من المحاورة ، ولكنه في الواقع
اعتراض خطير على نظرية المثل واستمرار للاعتراضات الموجبة إليها في الجزء
الأول من المحاورة .

١ — الجزء الأول من المحاورة :

يلاحظ أن جميع المتحدثين في المحاورة يسلمون مبدئياً بوجود المثل
ولا يعترضون على ضرورة مشاركة المحسوس في العقول ، ولكنهم يعجزون
عن إدراك الكيفية التي تتم بها هذه المشاركة ويذكرون الصعوبات التي تنشأ عن
ذلك ، وتختصر هذه الصعوبات في خمس رئيسية . .

الصعوبة الأولى : يقرر سقراط دون اعتراض أن الأشياء المحسوسة التي
تشارك في المثل هي في نفس الوقت متشابهة وغير متشابهة فيما بينها ، وهي واحدة
وكثيرة ، فسقراط كثير لانه يمكن التمييز فيه بين جهات مختلفة كالنيسار والخبز
والأمام والخلف والأعلى والأسفل ، وهو أيضاً مؤلف من أعضاء مختلفة ،
بينما نجد من ناحية أخرى أنه شخص واحد يتميز ببطابع خاص وفردية معينة ،
ويمكن الإشارة إليه بسبعة أشخاص آخرين ، فإذا سلمنا بأن سقراط واحد
وكثير في نفس الوقت . فيجب أن نقرر أيضاً أن « الوحدة بالذات (١) » تشارك
في « الكثرة بالذات » وأن هذه كلها تشارك في الإنسان بالذات ، وأنه ما دامت
المحسوسات متشابهة وغير متشابهة في نفس الوقت فيجب أن يشارك « التشابه
بالذات » في « الاختلاف بالذات » ، ويشارك هذان المثالان في مثال الإنسان أو
في « الإنسان بالذات » أو في مثال المحسوس آخر . ويتساءل سقراط أيضاً —
السياق مع هذا الاتجاه — عما إذا كان من الممكن القول بأن « السكون بالذات »
يشارك في « الحركة بالذات » ؟ .

(١) الوجود بالذات Ousia, ontos on

هذه هى الصعوبة الأولى التى أدركها سقراط وهى تدور حول استحالة المشاركة بين المثل نفسها أى تداخلها (١) فيما بينها ، فما دمتا نقرر أن عالم المثل هو الصورة المعقولة للعالم المحسوس وأنه يجب أن يشتمل على نماذج لكل ما فى هذا الأخير من موجودات وإضافات فيجب إذن أن توجد فيه صور للارتباطات أو للعلاقات الموجودة بالفضل بين المحسوسات ، أو تلك العلاقات الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه ، فإذا كان المحسوس واحداً وكثيراً فى نفس الوقت ، وكانت الوحدة والكثرة مظهرين لشيء واحد ، وجب إذن أن نجد فى العالم المعقول ارتباطاً ، أى علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير ارتباطها فى موجودات العالم المحسوس (٢) .

هذا هو مضمون الاعتراض الذى يقف أمامه سقراط حائراً لا يستطيع أن يتقدم خطوة واحدة فى سبيل الحل ، وستكرر المحاولة فى السفسطائى مرة أخرى حيث يحاول سقراط أن يتخطى هذه الصعوبة بتقديم صياغة جديدة للنظرية .

الصعوبة الثانية : يوافق بارمنيدس سقراط على أن هناك مثلاً مفارقة تماماً عن كل ما هو محسوس . وهى الحق والخير والجمال ، ولكن بارمنيدس يعود فيتساءل عما إذا كانت توجد حقاً مثل الأشياء محسوسة مركبة كثال الإنسان ؟ ، وهل توجد أيضاً مثل للأشياء الحفيرة كالوحد والظافر والشعر ؟ ولكن سقراط يتهرب من الرد المباشر ويكرر تأكيده الذى سبق أن ذكره فى فيديون بأنه توجد مثل للأشياء العالية الشريفة وحدها . ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلاً :

(١) Communication of Ideas - راجع القسم الخامس بمحاورة السفسطائى

(م.ب) .

(٢) بارمنيدس مقالة ١٢٩ أ .

« حينما تتقدم بك السن ياسقراط وتستولى عليك الفلسفة ، سيختفى هذا التردد
ستقرر أن لكل من الأشياء في العالم المحسوس مثالا في العالم المعقول (١) . »

الصعوبة الثالثة : هذه الأشياء التي تشارك في المثل ، هل تشارك في المثل
كلها أو في جزء منها ؟ أو بمعنى آخر هل المحسوس يشارك في مثاله كله أو في جزء
من هذا المثال ؟ فإذا كانت الأشياء تشارك في المثال - وهو منازق لها - فيصبح
متكرراً بسبب مشاركة الكثرة فيه .

ويقدم سقراط حلا لهذه الصعوبة في شبه المثال بضوء الصباح الذي يشرق
على الأشياء كلها دون أن يتكرر أو يطل أن يكون ضوءاً واحداً . فالمثال في
نظره مثل الضياء الذي تشارك فيه المحسوسات التي ينطبق عليها ، كما تنعم
الموجودات بضوء الصباح الذي يشرق عليها جميعا (٢) . ولكن هذا التشبيه
لا يعجب بarménides وتعود الإزمة إلى ما كانت عليه .

الصعوبة الرابعة : إذا نظرنا إلى المشاركة واعتبرناها مجرد مشابهة بين
المحسوس ومثاله ، فستكون المثل إذن نماذج ، والأشياء المحسوسة نسخاً لها ،
ولكن إذا كانت هذه النسخ مشابهة للنموذج فيجب أن يوجد مثال آخر لتشارك
فيه النماذج والأشياء المحسوسة ، ويكون هذا المثال النموذج المشترك لها ، وأيضاً
يجب وجود مثال ثالث ورابع إلى ما لا نهاية (٣) . وهذا هو اعتراض « الرجل
الثالث » (٤) الذي سيشير إليه أرسطو فيما بعد .

١ - (م.س) فقرة ١٣٠ ج

٢ - (م.س) فقرة ١٣١، ١٣٢ د

٣ - (م.س) فقرة ١٣٢ regressus ad infinitum

٤ - Tritos Authropos

الصعوبة الخامسة : هذه المثل التي وصفناها لن تكون بحسب موضوعات المعرفة ، فهي ليست نفوسنا لأنها موجودات في ذاتها ، وإذا كانت بعض المثل تتضمن علاقات مشتركة فيما بينها ويتحقق ذلك في تضائيف ماهياتها ، فلا يستلزم ذلك أن تشتمل الأفكار الموجودة لدينا عنها نفس هذا التضائيف . وكذلك فإن هذه الأفكار التي توجد في نفوسنا - وقد تكون مسماة بأسماء المثل - لن يكون بينها وبين مثليها في الخارج علاقة ما ، فمثلا رجل ما عبد لسيد ما ، وهذا السيد بدوره هو أيضاً رجل ، فليس العبد عبداً لسيد بالذات ، بل لأنه عبد لرجل ما لا يمكن أن يتصف بصفة السيادة إلا إذا كانت هناك صفة تقابلها ويتصف بها العبد وهي صفة العبودية ، وفكرة السيادة بالذات لا يمكن أن توجد إلا بعد معرفتنا لفكرة العبودية بالذات ، فهل يجب إذن أن يوجد مثال للسيادة ومثال آخر للعبودية لكي يستطيع ذهني أن يدرك علاقة العبد بسيده ، مادامنا نقرر أن هذه العلاقة زيادة على أى علاقة بين رجل ورجل ؟ ، .

وكذلك الحال فيما يختص بالعلم ، والعلم بالذات لا يمكن أن تكون له موضوعات غير الموجودات بالذات ولكننا إذا لم نقيم وزناً للعلاقة بين الموجودات الخارجية وبين نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الآخر ، فإن العلم الإنساني لن يكون له موضوع آخر ، سوى الأفكار الموجودة في نفوسنا ، وسيكون من نتيجة ذلك أن تنطوي النفس على ذاتها ، وألا يدرك الفكر الإنساني أى شيء بالذات ، كالجمال أو الحق ، ولا أى مثال آخر . وينتج من هذا أيضاً أن المعرفة الحقة أو معرفة الأشياء بالذات ستوكل فقط إلى الآلهة . ومن ثم فإن هؤلاء الآلهة لن يتمكنوا من معرفة الإنسان وأفراده وكذلك معرفة الجزئيات ، وبالتالي لن تكون لهم أى سلطة على البشر حيث أنهم سوف لا يعرفون شيئاً عن أفراد الإنسان ولقد ذهل سقراط حين واجهه بارمنيدس بهذه النتائج ، لأنه تصور مقدار ما تؤدي

إليه هذه الفكرة من الحاد . ويشير أفلاطون في نهاية هذه المشكلة إلى أنه ليس من العسير على من تشبع بالعلم الإلهي أن يتخطى هذه المشكلة .

وتوجد مشاكل كثيرة أخرى أثارها أفلاطون في الجزء الأول من بارمنيدس وكلها تدور حول المشاركة .

الجزء الثاني من المجاورة :

عندما أحس سقراط بفجزه عن إدراك حقيقة المشاركة ، وكيف يمكن أن تكون المثل واحدة وكثيره ، متشابهة وغير متشابهة - في هذه اللحظة التي لم يبق عندها من انتقاد على نظرية المثل لم يورده بارمنيدس - يتقدم هذا الأخير للاخذ بيد سقراط ، فيقدم له المنهج الفرضي ، وذلك لكي يخرج به من هذه الأزمة . وهذا المنهج - كما سبق أن ذكرنا - يتلخص في أن نضع أولاً مثالا كمثل الواحد ونفترض أنه موجود ثم نحدد بدقة ما يترتب على وجود هذا المثال من نتائج ، ثم لا نقتصر على البحث عن هذا المثال وحده ، بل نبحث بعد ذلك في الاحتمالات الممكنة لو افترضنا أنه موجود . وفي هذه الحالة نجد أمامنا ثمانية فروض يمكن تلخيصها في أربعة :

١ - إذا كان الواحد موجوداً فما نتيجة ذلك - أولاً : بالنسبة لذاته - ثانياً : بالنسبة للأشياء الأخرى .

٢ - إذا كان الواحد غير موجود فما نتيجة ذلك - أولاً : بالنسبة لذاته - ثانياً : بالنسبة للأشياء الأخرى .

وبمجموع هذه الفروض وما يترتب عليها هو موضوع الجزء الثاني من المجاورة ، لتناول على سبيل المثال النتائج المترتبة على الفرض الأول: إذا كان الواحد موجوداً . يترتب على ذلك أنه يجب أن نسلم بأنه ليس متكرراً ،

وليس مؤلفاً من أجزاء وليس هو «كلاً» مشتعلاً على جهات متعددة ، وأنه ليس محدوداً ولا مبدأ له ولا نهاية ولا وسط . فهو لا محدود ولا متناهي ، لا شكل له ولا مكان ، وهو ليس في حركة أو سكون بل هو واحد خالص في ذاته ، غير متضمن للثنائية . ولكن هذا الفرض أيضاً يدلنا على أن الواحد موجود ، فكأننا نضيف فكرة الوجود إلى الواحد - كما يبدو - وهنا تنشأ فكرة الغيرية (غير الشيء) أي أنه يصبح لدينا الواحد وغيره ، وبذلك تتحقق الثنائية (١) وتنشأ عن هذا ثلاث وحدات : الواحد ، والوجود ، والثنائية . فهناك إذن ثلاثية (٢) وهذا هو التكثر .

وتنتهي المناقشة في الجزء الثاني من المحاورة إلى نتائج منها :

١ - أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة ، لأنها إذا كانت تامة المفارقة فلا يمكن أن يوجد بينها وبين الأشياء أى علاقة مشاركة ، وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لا بد وأن تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على أى مدلول مادي .

٢ - يتبين لنا أيضاً أنه يمكن إثبات وجود البكثرة من وجود الوحدة ، وأن هناك نوعاً من الارتباط في التصور وفي الوجود بين الواحد والكثير ، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينهما أو بمعنى آخر قيام مشاركة بين المثال والمحسوس ، أي بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر .

٣ - تبين لنا أيضاً خلال المحاورة أن المثل يجب أن تكون للأشياء جميعاً :

Dyad (١)

Triad (٢)

للحقير منها وللعظيم دون إستثناء وإلا انهار المبدأ الذي أقمنا عليه العالم المعقول .
وفي ختام كلامنا عن هذه المحاورة نورد رأى أحد المؤرخين الذين تناولوها
بالدراسة والتحليل ، وهو « جان فال » ، فهو يقول : (١) « إن محاورة بارمينيدس
تنبئنا إلى إنه يوجد نطاق أو مجال إنتشار للواحد المتكثر ، وهذا المجال يقع بين
الواحد والعدم المطلق ، وتختص محاورات السفسطائي وفيليبوس وتيماوس
بالبحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة منع الوحدة المتكثرة » .

محاورة السفسطائي :

تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل ببعضها البعض الآخر ، أو ما يسمى
بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الهدف الذى أشارت إليه محاورة
بارمينيدس ، ولم تقدم لنا خلا واضحاً بصدده . وتعتبر محاورة السفسطائي محاولة
منطقية يعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون
والوجود ، وينتهى من بحث هذه الأجناس الثلاثة إلى إكتشاف جنسين
آخرين هما « ذات » الشيء ، و « غيره » ، أو الذاتية والغيرية . وهذه الأجناس
خالية من كل محتوى مادى ، ويمكن أن يحمل بعضها على البعض الآخر ، وهذا
هو تفسير مشاركتها بعضها لبعض الآخر . وإذن فهذه الأجناس هى المثل
الأفلاطونية الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى « السفسطائي » .

ولكننا يجب أن نوضح كيف انتهى إلى إثبات فكرة مشاركة المثل بعضها
للبعض الآخر؟ بدأ أولاً بتحليل دقيق لفكرة الوجود ، فاستعرض آراء الفلاسفة
حول تعريف الوجود وانتهى إلى تقرير استحالة تعريف الوجود تعريفاً جامعاً

(١) راجع جان فال « دراسة حول بارمينيدس » ص ٢١٢

مانعاً إذا كان منفصلاً عن الأشياء الموجودة ، ثم هو يرد بعد ذلك على الذين يقولون إن الوجود د مثل معقولة ثابتة . . ويظهر أن أفلاطون ينتقد هنا آراءه السابقة في مينون وفيدون والجمهوريّة ، وهو يرد أيضاً على هؤلاء الذين يلحقون الوجود بالأجسام . وينتهي نقده هذا إلى فكرة جديدة تقابلها لأول مرة في الفلسفة ، وهي مايسميه د بالوجود الكلى ، هذا الوجود الكلى الذى يتضمن العقل والنفس والحياة ، ويتضمن تبعاً لذلك الحركة ، وإذن فهذا الموقف هو استمرار لمناقشات سقراط فى بارمنيدس ، وأفلاطون يشير بوضوح ودون التواء أو غموض - إلى استحالة التفكير فى الوجود وحده فى ذاته دون ربطه بالحدود الأخرى - وهذا ما يكشف لنا عن ضرورة إقرار مبدأ المشاركة أو التداخل بين الحدود أو الأجناس العليا أى المثل : كالوجود والحركة والسكون ، كما أوضحنا فى مستهل الكلام عن هذه المحاور ، ذلك أن الفكر لا يمكن أن يدرك عناصر منفصلة متباعدة بل يدرك دائماً خليطاً . . فموضوع الفكر إذن هو كاللفظ المركب من حروف علة وحروف ساكنة . وكالموسيقى التى تتألف من أصوات حادة وأخرى غليظة ، فهو أيضاً مؤلف من تصورات مرتبطة بعضها ببعض الآخر على هذا النحو . ولا شك أن أى محاولة لتعريف هذه التصورات وهى منفصلة بعضها عن البعض الآخر - دون إعتبار لوجودها مرتبطة فيما بينها بالفعل - ستؤدى حتماً إلى نتيجة سلبية شبيهة بتلك التى انتهت إليها محاورات سقراط السابقة التى تقوم على تعريف العناصر كل على حدة . والنتيجة التى نستخلص من هذه المناقشة هى أنه لا يمكن إدراك أى تصور منفصل عن العلاقات التى تربطه بالتصورات الأخرى . وهنا نجد نوعاً آخر من الجدل ، فالجدل هنا هو الفن الذى يعطى لنا القوانين التى يقوم على أساسها د خليط التصورات ، كما يعطى لنا علم الموسيقى قواعد تألف الألحان ، وهذه الطريقة الجدلية التى يتبعها

أفلاطون في السفسطائي تختلف عن طريقة محاوره التي :-

المحاورة الأخيرة على القسمة الثنائية^(١) فيقول مثلاً : إن علم السياسة علم العلوم تنقسم إلى قسمين : علوم غايتها المعرفة فحسب وعلوم غايتها الناحية العملية والسياسة تدخل في القسم الأول ، وعلوم المعرفة تنقسم بدورها إلى قسمين : علوم وصفية وعلوم أحكام ، والسياسة تدخل تحت القسم الأول ، ويستمر التقسيم من مرحلة إلى أخرى إلى أن نصل إلى علم السياسة ، أي أن السياسة علم غايتها المعرفة ، وهو أيضاً علم وصفي .

فما العلاقة إذن بين الجدل كما نبجده في السفسطائي ، وهو فن تركيب الخليط ، والجدل كما نبجده في السياسي كفن القسمة ؟ وستقدم لنا محاورة فيليبوس الإجابة على هذا التساؤل حيث يتحقق الارتباط بين هذين النوعين من الجدل ، فسيوضح لنا في هذه المحاورة كيف أن فن تركيب الاخلاط أو المثل يأتي كنتيجة للتصنيف والتقسيم إلى أنواع ، وعلى هذا فقد أمكن الجمع في الخليط بين هذين النوعين من الجدل .

٦ - محاورة فيليبوس :

في مستهل هذه المحاورة يثير فيليبوس مشكلة أخلاقية عن اللذة ويرى أنها خير كل موجود ، فيرد سقراط قائلاً إن الحكمة هي خير كل موجود ، ويقول عن اللذات إنها متفاوتة . وبعد هذه المقدمة تنتقل المناقشة فجأة إلى الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثير ... فيسأل بروتارخوس سقراط أن يوضح له هذه المسألة ، فينتفى سقراط أولاً الفكرة القائلة بإجتماع الاضداد وتداخلها في الشيء الواحد ويشير إلى أن هذه الفكرة تعطل التفلسف (العلم) ويرى - على العكس من

(١) محاورة السياسي . تمرينات القسمة الثنائية قرة ٢٥٨ ، ٢٦٧ . ونجد أيضاً تمرينات أخرى القسمة الثنائية في محاورة السفسطائي قرة ٢١٨ ، ٢٣١ .

ذلك - أن الواحد هو الوحدة المتناسقة التي لا تشتمل على أية أضداد.. تلك الوحدة التي نجدها في الإنسان وفي الشيء الجميل، والشيء الخير. ويستطرد في بحث موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما، ويرى أنها يمكن أن تكون على أوجه ثلاث :

أولاً - إما أن يطابق الواحد أو المثال صفاته .

ثانياً - أو تكون المطابقة بين الواحد والأفراد التي تنطوي تحته، فينقسم المثال إلى أجزاء ..

ثالثاً - أو أن المثال ككل يطابق أفراده الكثيرين كل على حدة، ومعنى ذلك أن المثال سيتضاعف وسيكون في كل محسوس، فيكون هناك من المثل بقدر عدد المحسوسات .

وقد رفض أفلاطون الفرضين الأول والثاني في الجمهورية، يبقى إذن الفرض الثالث، ولكن هذا الفرض يثير صعوبات إذ يصبح من المستحيل أن نطبق المثال على عدد لا متناه من الأفراد فتعدد جوانبه، وقد قلنا إن المثال واحد أزلي، وهؤلاء الأفراد ينتمون إلى عالم الظواهر المتغيرة، فكيف يمكن إذن أن نحفظ بوحدة المثال - هذه الوحدة - التي لا تتضمن تكراراً؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال يمكن أن يوجد في نفس الوقت في ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد؟ في هذه اللحظة يصل سقراط إلى مأزق ويحس بأن الحجج الفلسفية لن تقدم له العون لكي تخرجه من هذا المأزق، فيتجه إلى الآلهة مبتهلاً متوسلاً إليها أن تكشف له عن "أن الشيء الذي يقال إنه موجود في لحظة ما، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت"، ويشتمل في طبيعته على مبدأين هما "المحدود واللا محدود". وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن "مثاله"، ثم يبحث عن المثل التي

يرتبط بها هذا المثال ؛ وهكذا حتى يصل إلى الكشف عن جميع المثل التي ترتب
بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهي إلى أن المثال واحد وكثير في نفس
الوقت ، هذا المثال يشبه الحكمة واللذة . . . إذ كل منهما واحد وكثير في نفس
الوقت ، فاللذة واحدة لأنها لذة ، هي أيضاً كثيرة من حيث أنواعها ، فهناك اللذة
التأملية واللذة البرهيمية . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو
الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير خليط منهما
معاً ، وهذا الخليط أنشئ من كل منهما على حدة ، وإذن فالمثال خليط ، والخليط (١)
هو مجموع عنصرين أحدهما غير محدود ، والآخر المحدود يشتمل على الضدين
ولا يمكن تعريف أحدهما بدون الآخر ، فمثلاً حينما نقول إن هذا الشيء أكثر
حرارة ، ففي ذهننا أن هذه المقابلة حاصلة بين شيء أكثر حرارة وشيء آخر أقل
حرارة ، ونحن نسمى في اللغة الشيء الأقل حرارة بارداً والآخر حرارة تسميه
حاراً ، وربما كان الشيء البارد يعتبر حاراً بالنسبة لشيء آخر أعلى منه حرارة
فيكون بارداً وحاراً في نفس الوقت ، والبارد ضد الحار ، وإذن فالشيء الواحد
يشتمل على الاضداد ، والحار والبارد وغيرهما حدود إضافية غير ثابتة . أما
المحدود فهو علاقة رياضية ثابتة كالزوجية والثلاثية والرابعة ، فالخليط ينتج من
إدخال علاقة رياضية ثابتة على ضدين ، فقياس سرعة البطيء والسريع يكشف لنا
عن علاقة منظمة خاضعة لقياس ثابت ، والعلم في مجموعه يقوم على الكشف عن هذه
العلاقات . وعلة الجمع بين المحدود واللا محدود في الخليط هو العقل أو الخير ،
وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس الا خليط
ناقص ، أما المثال فهو الخليط الكامل .

(١) راجع البحث القيم الذي أخرجه الدكتور نيقولا بوسولاس بالفرنسية عن « مشكلة
الخليط في محاوره فيليبوس لافلاترون » باريس PUF

بهذه الطريقة يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في الجمهورية أو فيدون، من أنها علاقة علة بمعلول . وهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلاسفية لأفلاطون في أقراطيلوس ومينون وفيدون والجمهورية قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحدت معالمها في محاورة بارمنيدس مما دفع بأفلاطون - وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما يتبين ذلك في محاورة فيليبوس حيث يتجه أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول ، وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائج المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله بأن المثل أعداد .

المصّل اليادس

آراء أفلاطون الشفوية (١)

تكلمنا فيما سبق من حصول هذا الكتاب عن مذهب أفلاطون كما تصوره لنا محاوراته المكتوبة ، ونريد هنا أن نشير إلى آرائه الشفوية التي لم ترد في المحاورات بطريقة تفصيلية واضحة .

نجد أن أرسطو في كتاب السماع الطبيعي (٢) حين معالجته مشكلة المكان يقارن بين ما ذكره أفلاطون عن الإمتداد في محاوره تيمارس ، وما يذكره عن الجسم المادى المشترك في المثال فيما يسمى « بآرائه الشفوية » ، وهذه الإشارة الأرسطية المتضمنة إلى آراء شفوية لأفلاطون أثارت اهتمام أذهان الباحثين في تاريخ الفلسفة ، وقد أضيفت إلى هذه الإشارة قصة ذكرها أرسطوكسين تلميذ أرسطو ، مؤداها أن نفراً من التلاميذ حضروا للاستماع إلى محاضرة لأفلاطون عن الخير ، فوجدوا أن أفلاطون يفرق في المباحث الرياضية وينتهى إلى نتيجة مؤداها أن الواحد هو الخير .

وقد جمع المؤرخون نصوصاً متفرقة من محاورات أفلاطون وحاولوا أن يثبتوا أن ثمة أصلاً في المحاورات تقوم عليه آرائه الشفوية ، تلك الآراء

(١) عرضنا في الجزء الاول من بحثنا عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » (مخطوط بالفرنسية) لآراء أفلاطون الشفوية عن المثل الرياضية .

(٢) السماع الطبيعي ج ٤ ، فقرة ٢٠٩ ب س ١٠ - ١٥ .

التي كرس لها المؤرخ روبان (١) كتاباً كاملاً ، جمع فيه كل ما أورده أرسطو من فقرات عن هذه الآراء في كتبه . ولكننا نعتقد أن محاوره فيليبيوس التي أشرنا إليها ، وهي من المحاورات الأخيرة لأفلاطون ، يمكن - بما أورده من مناقشات طويلة حول الخليط - أن تعد تمهيداً لآراء أفلاطون الشفوية .

ولكن هناك صعوبة رئيسية تواجهنا ونحن نعرض لما ذكره أرسطو من أقوال بهذا الصدد ، وهي أنه حينما يعرض لآراء أفلاطون الشفوية يخلط آراء أستاذه بآراء تلميذيه لأفلاطون هما سبوسيبوس وإكسانوقراط ؛ وكذلك بآراء أخرى كانت معروفة في الأكاديمية ، وربما لم تكن آراء أفلاطونية بحتة ، لهذا فيجدر بنا أن نسمي هذه الآراء الشفوية بآراء مدرسة أفلاطون الشفوية ، حيث أننا لا نستطيع التفريق بين آراء الأستاذ وآراء تلاميذه .

فما هي إذن هذه الآراء ؟

٢ — يعرض أرسطو لنقد نظرية أفلاطون في المثل فيما بعد الطبيعة (٢) ، ويوجه بعض الاعتراضات إلى آراء لم ترد في المحاورات ، ولهذا فإن اعتراضات أرسطو هذه تعد مصدرنا الرئيس الذي نستقي منه آراء أفلاطون الشفوية .

ونحن نذكر أيضاً أن أفلاطون — في محاوره أفراطيليس — يورد مثالا لشيء مصنوع ، وفي الجمهورية يتكلم عن مثال السرير والمائدة ، ويقول أرسطو : إننا نحن الأفلاطونيون ، لا نعترف بوجود سمور للأشياء المصنوعة كالمنزل والسرير والخاتم (٣) وهو يوافق أفلاطون على قوله : بأن الصور هي

(١) راجع روبان : نظرية أفلاطون في المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .

(٢) ما بعد الطبيعة مقرة ٩٩٠ ب .

(٣) م . س مقرة ٩٩١ ب .

بقدر عدد أنواع الأشياء الموجودة في الطبيعة ، (١) . ومن ناحية أخرى يورد أبروفلس تعريفاً للشال نقله عن إكسانوقراط تلميذ أفلاطون ، الذي يذكر أنه سمعه من أستاذه أفلاطون حيث يقول : « إن المثال هو علة نموذجية مفارقة وإلهية للأشياء ، وهي مركبة دائماً حسب الطبيعة » . ويشير أرسطو أيضاً إلى الموجودات الرئيسية المتوسطة بين المثل والأشياء المحسوسة ، ويذكر أيضاً أن أفلاطون يقرر كالفيشاغوريين أن الأعداد هي علة وجود الموجودات الأخرى وأن هذه الأعداد تتألف بمشاركة « الكبير والصغير » في الواحد .

كيف نفسر إذن هذه الآراء ؟

لقد رأينا في محادثة فيدون كيف أن أفلاطون يبين أن العدد ٢ ، يستمد حقيقة وجوده بمشاركته في مثال « الثنائية » ، وكذلك العدد ٣ ، يشارك في مثال « الثلاثية » ، والعدد ٤ ، في مثال « الرباعية » ، الخ ... وهكذا إلى أن تصل إلى العدد ١٠ ، وبمجموع هذه الأعداد يسميه أفلاطون - حسب أرسطو - « بالأعداد المثالية » . ويذكر لنا أرسطو في كتاب « السماع الطبيعي » ، أن هذه الأعداد التي يجعلها أفلاطون مثلاً للموجودات تقف عند مثال ١٠ ، وفي رأى هؤلاء القدماء أن العدد ١ ، ليس عدداً بل هو مبدأ (٢) الأعداد ، ذلك لأنهم كانوا يجعلون الصفر - وإذن فتسكوين الأعداد يجب أن يبدأ من الواحد ومن مبدأ يسميه أفلاطون « الكبير والصغير » ، وهذا المبدأ هو مبدأ اللامتناهي . ويسمى أفلاطون أيضاً هذا المبدأ باسم آخر هو « الثنائي اللامحدود » ، ويرى أن هذا الثنائي هو مبدأ التكرار ، إذ أنه تبدأ عنده كثرة الموجودات ، ومن هذا يتضح لنا كيف

(١) - م. س. ققرة ١٠٧ أ

(٢) The One, Arky. -

أن القول بهذا الشئ الذي يتضمن اللا محدود والمحدود ، يثبت إلى حد كبير وجود مصدر في محاوره فيليبوس لآراء أفلاطون الشفوية التي يفرضها أرسطو .

ونجد أرسطو يميز عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمثل والمتوسطات الرياضية ، ولكنه يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعاً رابعاً من الموجودات يأتي بعد الأعداد أو المثل وهذه الموجودات هي مثل أقل في الدرجة من الأعداد المثالية ، وتتضمن ماهياتها ، الامتداد ، ، مثل ومثال الخط المستقيم ، . وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ مادياً هو صور الكبير والصغير ، المتعددة ، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطول والاقصر كبداً مادي له ، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق ، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحي وقد جعل أفلاطون أيضاً لهذه الأطوال المثالية مبدأ صورياً ، فالأثنين ، مبدأ الخط المستقيم و ، الثلاثة ، مبدأ السطح و ، الأربعة ، مبدأ الحجم . ويشير أرسطو أيضاً إلى أن أفلاطون يتكلم عن د الخى بالذات ، أى العالم المثالي ، نموذج العالم المحسوس ، وهذا العالم المثالي مؤلف من مثال ، الواحد ، بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثالية .

٣ - واذن نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد ، وبإضافة الثنائية إلى الواحد تكون مجموعة الأعداد المثالية ، ثم تلي الأطول المثالية الأعداد المثالية ، وبعد هذه الأطوال المثالية التي تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المثل التي كان يشير إليها أفلاطون في محاوراته ، وبعد هذه المثل تأتي المتوسطات الرياضية أو المثل الرياضية ، وهي في مرتبة وسطى بين المثل والمحسوسات . وعلى هذا فإن لدينا الخى بالذات وهو العالم المثالي . وله مبدأ صوري وهو الواحد ، ومبدأ مادي وهو الشئ

اللا محدود ، او يمكن أن نقول أيضاً إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المثل الرياضية : النوع الأول هو الأعداد المثالية وفي قمتها الواحد ، وهو مثال الخير ثم مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق المثالية ، وهذا الحى بالذات هو صورة مثالية للعالم المحسوس ، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو - نقلاً عن محاضرات أفلاطون الشفوية - بالموجودات الرياضية المتوسطة التي تؤدي وظيفة هامة في التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدرج في التجربة ؛ والاحتباس من الانتقال المفاجيء من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغيرتين كما حدث في المحاورات وكان سبباً في إثارة أزمة بين بارمنيدس وسقراط حول المشاركة ، ولكن الشيء الوحيد الذي يبدو لنا قائماً في هذا التنظيم المتدرج للثُل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال - الذي يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية - بالتنظيمات المثالية التي يضعها أفلاطون فوقه .

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلاطون التي كان لها أبلغ الأثر في الفكر الفلسفي في القرون الوسطى ، وقد خفي على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عرف عن أفلاطون من آراء شفوية .

الفصل السابع

الأخلاق

الأخلاق والسياسة :

تبين لنا خلال الفصول السابقة كيف أن نظرية أفلاطون في المثل تؤسس مواقفها الفلسفية بصدد الوجود والمعرفة والنفس ومصيرها ، وسنرى في هذا الفصل مدى ارتباط الأخلاق والسياسة بهذه النظرية .

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجهاً إلى الإنسان كفرد فحسب ، بل أيضاً ككائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين ، ولهذا فقد كان من الضروري أن يفسر السلوك الفردي للإنسان ، وكذلك الصورة الاجتماعية والسياسية لنشاطه في علاقاته مع الآخرين . غير أن أفلاطون كأستاذ سقراط كان يعتبر النفس أسمى من الجسد ، بل يعتبر أنها حاصلة على الوجود الحقيقي ، أما البدن فوجوده ثانوي وغير مؤكد ، وقد حاول أن يبرهن على صحة هذا الموقف فاستعار تصوف الأورفية والفيثاغورية ، وربط بينه وبين نظريته في المثل ، ونجد تمام اكتمال هذه النظرية في محاوره فيدون .

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في موضع سابق ، فالنفس أبدية أزلية لبساطتها وعدم فسادها وتذكرها للعاني ، وهي تلحق بالجسم في العالم الأرضي فتألف منها ثنائية مؤقتة . أما في فيدروس فالنفس ثلاثية^(١) ، وفي تيمائوس يذكر

أفلاطون أن الذي يخلد منها هو الجزء الناطق فقط (١). وإذا كانت الأورفية تشير إلى أن النفوس الشريرة هي وحدها التي تهبط إلى العالم الأرضي لتحل في الأجساد فإن أفلاطون يرى أن النفس تأتي إلى العالم الحسي وهي طاهرة نقية (٢)، وأن هبوط النفوس إلى الأرض يتم حسب ضرورة عالمية، فالجسم مطبوعة مؤقتة للنفس (٣) وهو الذي يعطل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام، ولهذا فإن النفس تشق بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول، وسنرى أن ساوكتا الأخلاق والإجتماعي سيتحدد في ظل الموقف الفلسفي المثالي، فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى، وأفضل النظم السياسية هو ما يهيء النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التي تستند فيها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة.

الأخلاق

كان أفلاطون يرى في مطلع شبابه أن الخير واحد وأن الفضائل كلها تعددت أسماؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه، ويكفي أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكي يسلك سلوكاً فاضلاً، فالسلوك الأخلاقي قائم على المعرفة، وليس الشر سوى خطأ يمكن إصلاحه بالتربية والتعليم، ومن ثم فإن الفضيلة يمكن اكتسابها عن طريق التعليم. وفي محاوره «مينون» و«نيكيتاخ» أن أفلاطون يبين كيف أن الأفكار الصحيحة تؤدي إلى اكتساب الفضيلة.

(١) نياوس ٦٩ ج.

(٢) الجمهورية ٦١٤ هـ.

(٣) نياوس ٦٩ ج.

ومعنى ذلك أن العلم الحقيقى هو السبيل إلى السلوك الفاضل . فالفضيلة علم والرذيلة جهل ، أما الذى يأتى الرذيلة وهو عالم بها فعليه ناقص وهو إلى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبادئ والاستدلالات الصحيحة .

وإذا انتقلنا إلى الجمهورية (١) نجد أن أفلاطون يعرض لنظرية جديدة تستند إلى نظريته القائلة بثلاثية النفس ، والتي أشرنا إليها فى موضع سابق ، فالفضائل عند أرسطو هي : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل الثلاث الأولى . فالحكمة فضيلة العقل والعفة فضيلة النفس الشهوانية ، وأما الشجاعة فمن وسط بينهما وهى فضيلة النفس العنصرية ، فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة . وهذه العدالة هى حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس ، ويبدو فيها جسد النفس ووضوحها وسيطرة الجزء الإلهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد ، وهذا هو الوضع الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، والشخص المتبادل هو الذى لا يشك فى صحة مبادئه أبداً ، حتى ولو هذه باطنية بالموت صلباً أو رأى الظلم ينتصر ويسود ، والسعادة الحقيقية هى فى ممارسة معنى فضيلة النفس وهى الحكمة . وأفلاطون يمدد أنواع اللذة فى محاربة فيليوس وفى جورجياس ، وينتهى إلى أن اللذة التى يجب أن نحصل عليها يتعين ألا تحدث ألماً ، ويرى أن اتجاه المرء إلى التكاليف على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبداً لشهواته مما يخلف له ألماً مريراً . فدعوى السفسطائيين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة ، لأن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه . وإذن فأسمى

الملذات وأكثرها دواما هي فضيلة العقل أى الحكمة وفيها يمكن خير
الإنسان وسعادته .

أما هؤلاء الذين ينصرفون إلى الرذيلة فيجب علاجهم كما يعالج المرضى ،
والفلسفة (١) هي وسيلة هذا العلاج ، ولن يكون هذا العلاج ناجحا بدون
فرض أنواع من العقوبات ، فليس أشنع من أن يقترب الفرد جرما ويمضى
بدون عقاب ، وبذلك يحرم من فرصة إصلاحه وتقويمه . ويبدو أن أفلاطون كان
متأثرا في موقفه هذا بالمذهب الفيثاغوري الثاني ، فهو يرى مثل الفيثاغوريين
أن الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور (٢) وذلك بما يركب فيه
من شهوات ومطالب مادية ، بل إن جميع الخيرات المادية بما فيها الحياة
الأرضية أمور لا قيمة لها ولا نفع فيها إذا أنها تعوق اكتساب النفس للفضائل الحقة
واتجاهها إلى التشبه بالله (٣) وهو مرجعها وغايتها القصوى ، وهو الذي يحفزها إلى
العودة إلى مستقرها الأعلى في العالم المعقول . فالجسم هو سجن النفس ومحبسها
ولا مناص لها من التحرر من أغلاله والانطلاق إلى العالم الأعلى (٤) . ولا يتم لها
هذا الخلاص إلا بالتطهر والمجاهدة أى بآذان النفس وممارستها للفضائل ، والحكمة
أسماءا قدرا ونبلا ، وهي المطلب الحقيقي للنفس . وإذا كان أفلاطون قد استعمل
الجدل في نظرية المعرفة — كما سبق أن بينا — حيث تصعد النفس من المحسوس إلى
المعقول متجهة إلى قمة المعقولية وهو الواحد ، فإننا نجد في ميدان الأخلاق
تطبيقاً آخر لفكرة الجدل الصاعد ، ففي محاوره المادية حيث يعرض لنظريته في
الجمال الأسمى ، يوضح كيف تصعد النفس من الجمال المحسوس إلى الجمال المثالي

١ — جورجياس ٤٦٤ ب — د .

٢ — جورجياس ٤٨٣ أ

٣ — نيتائوس ١٧٦ ب

٤ — فيدون ١٦٤ — ١٦٧ ب

الدائم ، فالنفس يحركها الحب وعو في شوق دائم إلى الخير — إذ الخير مبدؤه وغايته — فتتجه النفس المندمجة بقوة الحب إلى تلك القوى التي تنفسها دائما إلى السكال ، ترى تناسق الأبعاد والألوان في جسم محسوس أو في شكل معين ، ولسكنها سرعان ما تنتقل منه إلى غيره من الأجسام والأشكال ، فتدرك فيها ألوانا من الجمال ، فيتبين لها أن نواحي الجمال في المحسوسات ترجع إلى جمال واحد يشملها جميعا وهو مثال الجمال المحسوس ، ولكن الذي يستهوي النفس في هذا الجمال الزائف الزائل هو صفاته التي تفيض عليه من مصدر حياته وهي النفوس المتعلقة به ، ومن ثم فإن النفس تتجه إلى علة هذا الجمال وهي النفوس فتتخذ إليها — مما كانت دماثة البدن الذي يحملها — وترى فيها صفات الجمال ، ثم ينتقل إلى الجمال المعنوي الذي تشترك فيه النفوس جميعا . وتنتقل النفوس صعدا من جمال النفوس إلى جمال القنون ، ثم إلى جمال العلوم النظرية ، فتنتقل من علم إلى آخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدى ، وهو الجمال بالذات الذي لا شكل له ولا لون ، وهو أسمى موضوع تتجه النفس إليه وتعشقه لذاته ، وهو ما يعطى لحياتنا قيمة وما يميز الفيلسوف عن غيره من بقى البشرية إذ أن الفيلسوف في شوق دائم إلى مثال الجمال بالذات ، وهو نخب الحياة كلها نسك وفضيلة وعدالة ، متجردا عن لذات الجسد مغرقا في الحياة الروحية ، وقد يستبد به اليأس بهذا الجمال الأسمى فيستغرق في تأمله ويغيب عن العالم المحسوس (١) فلا يشعر بثقل الجسم ومطالبه . فكان أفلاطون ينتهى إلى التوحيد بين الجمال بالذات والخير بالذات شمس العالم المعقول ورئيس عالم المثل . فنحن حينما نطلب الجمال قائما نطلب الخير أيضا ، إذ الجمال والخير شيء واحد .

ويلاحظ أن أفلاطون لم يكن يرى في الفنون خيراً أو فضيلة إلا إذا اتجهت وجهة أخلاقية أو دينية ، فالفن في نظره محاكاة للطبيعة ، والطبيعة في حقيقة أمرها ليست سوى أشباح وظلال فكان الفن محاكاة للظلال والأشباح ، ومن ناحية أخرى فهو يثير أحط الغرائز والانفعالات التي يجب على العقل أن يقاومها ، وكذلك فإن هدفه التسلية والمتعة لا إرشاد الناس إلى الخير .

وعلى هذا فإننا نرى الأخلاق عند أفلاطون تقتضي إلى نوع من الزهد والنسك فتنت الفنون بالشر وتوجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهي اسمى الفضائل ، وتؤكد استقلال النفس وسموها بمعزل عن الأديان المتعارفة في عصر أفلاطون ، بل تصحح أفكار المشبهة الذين أضافوا الآلهة صفات البشر ، وترى في الألوهية وحدة حقيقية ، وتطابق بين الله والخير بالذات ، ويرى أفلاطون أن العالم الحس هو من عمل العقل وهو نسخة من عالم المثل ، وأن العبادة الحقة لله تتمثل في المعرفة وممارسة الفضيلة .

والخير المطابق للألوهية له وجود مطلق ، ولهذا يمكن القول بأن الله مقياس الأشياء جميعاً ، وليس كما قال بروتاغوراس من أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، وعلى الإنسان أن يسعى بكل ما أوتي من قوة للتشبه بالسكال أي بالله .

وقد ندد أفلاطون في أواخر أيامه بالملاحدين ، وقرر أنهم يجب أن يعاقبوا بالإعدام جزاء لهم على إنكارهم للألوهية .

وأخيراً فإننا نرى أن أفلاطون باتجاهه هذا يجعل من الدين - الذي وضع هو أصوله - وسيلة التربية الأخلاقية ، فلا يمكن إذن اكتساب الفضائل

الأخلاقية وممارسة حياة كلها خير وعدل ، إلا إذا جعلنا الله غاية لنا ، وهو
أسمى صورة الكمال تنشدها النفس وتتبعه إليها . وإذن فنهائية المطاف
بالجدل الصاعد هو ما يسميه الصوفية بالوصول إلى حضرة الربوبية . ولهذا
فإن كثيرا من فرق الصوفية على اختلاف أديانهم جعلوا من أفلاطون إماما
روحيا لهم .

الفصل الثامن

السياسة

اساس النظام السياسى وغايته :

كان اليونانيون يرون أن الاخلاق والسياسة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، فما دام الفرد يحيا في مدينة (Polis) فإن سلوكه الاخلاقى يجب أن يتفق ويتماشى مع مطالب الجماعة وحياتها ، وقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفساد النظم ، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية ، وقد شهد أفلاطون فساد النظام السياسى في مدينته وكان يطمح في إصلاح هذا الفساد ، ولكن إعدام أساتذه سقراط في ظل حكومة ديمقراطية في أثينا ، بل وبتهريض من قادتها ، دفع به إلى الشعور باليأس من إصلاح النظام السياسى بالطريقة التقليدية أى عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين ، فأتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغيير أساسى في نظام الحكم على أساس من أثرية الاخلاقية ، فيسكون هدف الدولة تربية المواطنين لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التى يعيشون فيها ، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعاً ، وهذا هو معنى العدالة (1) ، فلا يسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم في الدولة وإقامتها على أساس شهوة السلطان وإرادة الطغيان .

(1) مفهوم العدالة في محاوره الجمهورية

عرض وتعليل

لا شك أن الموضوع الرئيسى للجمهورية هو العدالة وعليه تدور المناقشة خلال هذه المحاوره التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى ويربطها بنظرته في المثل والاخلاق .

== ويبدأ كسيفالوس بالتساؤل عن معنى العدالة : فهل تكون في الصدق في القول والوفاء بالدين أى في استقامة السلوك ورد ما أخذ من الغير بخير حق . أو تكون في إحكام المراء لصناعته كما هو الحال بالنسبة للطبيب أو للطاهى ، أم أنها تعنى مساعدة الاصدقاء وإزالة الضرر بالاعداء ، أو أنها فى تحقيق مصلحة الأقوى كما يقول تراسيماخوس ؟ وهنا يشير أفلاطون بموضوع الديمقراطية التى يتشدد الناس بالقول بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه . فيشير إلى أن القوانين فى ظل الديمقراطية إنما تعبر عن مصلحة أصحاب السلطة فى هذا النظام فلا يخرج معنى العدالة هنا إذن عن تحقيق مصلحة الأقوى كما هو الحال فى نظم الطغيان .

ويرد أفلاطون على كل هذه الاحتمالات السابقة وينتهى إلى القضية الأساسية فى الجمهورية وهى قول سقراط : « إن العدالة هى التى تجعل من الرجل العادل إنساناً سعيداً ، أى أنه ينبغي أن نربط بين الفضيلة والسعادة » وأنه يتعين على الفضلاء من الرجال أن يتولوا حكم البلاد حتى يحققوا السعادة للجميع ولافرادهم جميعاً فإذا رفضوا القيام بهذا الواجب فإننا نعاقبهم بفرض حكم السفة عليهم ، ولم يكن أفلاطون يهتم فى هذا الموضع بتعريف السعادة بقدر اهتمامه بتوجيه النظر إلى ما يمكن أن تتيحه العدالة من قدرة لأصحابها تمكنهم من تحقيق سعادة الناس . فالرجل العادل فى نظر أفلاطون يظل سعيداً حتى ولو سلبت منه جميع الخيرات الثانوية بينما يكون الظالم شقيماً حتى ولو منح سائر هذه الخيرات .

ولما كانت العدالة ضرباً من الفضيلة وأنها حينما تتحقق للفرد يكون فاضلاً فإنه لى تنضج صورة العدالة لدينا يجب البحث عنها فى نطاق الدولة كسكائن عضوى . يقول سقراط [فقرة ٣٦٨] : « إن العدالة وهى موضوع بحثنا إن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له ، فإنها توجد أيضاً فى الدولة » ويرى سقراط أنه اتجه إلى الدولة لأنها تمثل الصورة الكبيرة للعدالة التى تتمكن بواسطتها من إدراك طبيعتها الحققة فى سهولة ويسر .

يبدأ سقراط إذن بحثه عن الدولة فى نطاق تحليله لمفهوم العدالة فيتساءل قائلاً : أليس صحيحاً أن الدولة إنما تنشأ بسبب عجز الفرد عن الإكتفاء بذاته مادام بحاجة إلى أشياء لا حصر لها يعمين وجود أشخاص عديدين للوفاء بها . ==

= وحينما يتجمع هؤلاء المتعاونون الشركاء في إقليم واحد فإننا نسمي مجموع السكان [دولة] ؟

فالأساس الحقيقي لقيام الدولة هو إشباع الحاجات الأولية للفرد من مأكل ومسكن وملابس ، الأمر الذي يقتضى وجود تخصص وتقسيم للعمل في الدولة وتبادل الحاجات ، وحينما تصل الدولة إلى الرخاء فإنها تحتاج إلى أشخاص يتخصصون في فن الحرب لحماية حدودها ولغزو الدول المجاورة للحصول على مغنم أكثر .

وهنا يبدأ أفلاطون في الكلام عن صفات رجال الحرب أو الحراس وكيفية تربيتهم ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الحكام الفلاسفة ويتنسك بضرورة إعطاء حكم الدولة للفلاسفة لأنهم أصحاب الحكمة القادرين على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه .

لقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكي يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالي للدولة تتحقق فيه العدالة على أكل وجه .

ولسكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها . فالنفس لها ثلاث قوى هي : الناطقة والغضبية والشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام — وفضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس — وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار — وفضيلتها العفة أى اعتدال المزاج .

وإذن فإدنا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات في المجتمع فما هو إذن موضع العدالة منها ؟

يذهب أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل في الدولة قد بين لنا بوضوح النظر بقى الصحيح لمعرفة العدالة ، فلها كان خلاص النفس مشروطاً بعدم مبالغة =

ويلاحظ أن أفلاطون حينما يشير إلى حفظ التناسب بين مطالب النفس ومطالب الجسد إنما يقيم مذهبه السياسى فى الجمهورية على أساس ميتافيزيقى سبق أن أشار إليه فى محاوراته السابقة ، وأعنى به ثنائية النفس والجسد ، فالجسد يعتبر وسيلة ، ونقطة ارتكاز للنفس فى العالم المحسوس ، لا تلبث أن تنطلق منها فى رحلتها الصاعدة ، وأسطورة الكهف ترمز إلى هذا المعنى ، وأما النفس فتعتبر غاية بحيث يكون خلاصها من الجسد هو الجهد الرئيسى الذى يبذله الإنسان خلال حياته الأرضية فى العالم المحسوس . ويشير أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية إلى هذا المعنى فى أسطورة النفس .

وإذا انتقلنا إلى التنظيم الاجتماعى فى المدينة ، نجد أن أفلاطون يقيم هذا النظام أيضا على أسس ميتافيزيقية ، فهو يتكلم عن طبقة الحكام الفلاسفة وطبقة الحراس ثم طبقة التجار والعمال . وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث تقابل جزءا مشابها لها فى النفس ، فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام ، والنفس الغضبية تقابل

= إحدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى ، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس . فذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقبة بالنسبة للنفس ، وأما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى . فكذلك تكون العدالة فى الدولة إذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف . فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفا . وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثلى . وبعد هذا يطرح أفلاطون تساؤلا عريضا عن كيفية انهيار الدولة المثلى فيعطى لنا أربع صور للنظم الفاسدة كانت موجودة قبل قيام الدولة المثلى ويمكن أن تظهر إذا شاع الانحلال فى هذه الدولة . وهكذا اتضح أن أفلاطون لا يتكلم عن موقف ثابت متجمد ، بل تنتهى نظراته السياسية إلى نوع من الدورة التى تتعاقب فيها النظم لتعود فتبدأ الدولة المثلى من جديد وهكذا .

طبقة الحراس، وأما النفس الشهوانية فهي تقابل طبقة التجار والعمال^(١)، ولم يفصل أفلاطون القول عن هذه الطبقة الأخيرة لأن أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم . ويشير أفلاطون إلى نشأة المجتمع الإنساني ويعرض لأنواع الحكومات لكي يدلل على ضرورة قيام الحكومة المثلى لتحقيق العدالة .

(ب) المجتمع الطبيعي وتطوره :

وإذا كان السفسطائيون والقورينائيون قد ذهبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعي غريزي ، فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشري حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إرادة التعاقد بين بني البشر ، ذلك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا في مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أم المدينة ، والمجتمع المثالي هو الذي يطابق النظام الطبيعي في البساطة والصالح . ولكن مثل هذا المجتمع لا يوجد بين ظهرانينا في هذا العصر ، كما يقول أفلاطون ، إذ المجتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة . ويستطرد أفلاطون في رسم صورة جديد . واضعة لتطور المجتمعات من البساطة إلى التعقيد ، فيقول إن المجتمع الطبيعي الأول كان يتألف من عدة أسر مجتمعة معا بقصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكول ومسكن وملبس ، ولكن الإنتاج مزرعان ما يتزايد ويتحسن ويصبح أكثر مرونة بفضل تطبيق نظام تقسيم العمل^(٢) فيشيع التخصص وتتمايز الحرف والمهن ، فيظهر في هذا المجتمع البسيط حدادون وصناع الأحذية ونجارون ورعاة ، ولكل منهم عمله الخاص به . ولما كان مثل هذا المجتمع لا يستطيع

(١) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في هامش ص ٢٥١ وما بعدها .

(٢) راجع Leon Robin, Platon et la Science Sociale, La Pensée Hellenique p. 204.

أن يكتفى ذاته بذاته من حيث السلع الاستهلاكية ، لذلك فهو يتجه إلى الاستيراد ، ومن ثم فهو مساق إلى تصدير منتجاته لكي يغطي أثمان ما يستورده من سلع ، وتظهر الحاجة حينئذ إلى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل التجاري ويسكون نقدا للتعامل على أساسه ، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم ، ويلزم هذا المجتمع أيضا طائفة من الاجراء والعمال الذين يساعدون المنتجين في عملياتهم بعد أن يتزايد الانتاج . وكذلك يتطلب الوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية من الجنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له . ويستمر هذا المجتمع في حياته البسيطة ، ولكن سرعان ما تزداد حاجات الأفراد ، وتشعب مطالبهم فتتعدد أنواع الاطعمة والشراب فيتحول الناس عن الغذاء النباتي وكذلك تظهر الثياب الفاخرة ، والحلى العاجية والذهبية ، وتزدهر الفنون الكبرى كالرسم والموسيقى والشعر والمرح والرقص ويحتاج الناس إلى الخدم ، وإلى من يقص اللحى ويزينها ، وهذا التضخم في المطالب يولد رغبة في التوسع وفي اجراء التغييرات السريعة ، فتدخل النظم ويتفشى الفساد نتيجة لتكالب على الرفاهية المبالغ فيها ، ويكون نتيجة لذلك أن يتعقد نظام المجتمع ويدب فيه الانحلال ويصبح مجتمعا غير طبيعي .

ويذكر أفلاطون في محاورة دالسياسي ، وفي القوانين ، أن هذه المجتمعات القديمة التي كانت تعمرها الرفاهية ، والتي نشأت فيما سماه بالعصر الذهبي ، قد دمرتها الكوارث والحرائق والفيضانات . ولكن هذا العصر الذهبي قد ولى وانقضى ولم تبق منه سوى صنور أربع فاسدة للنظام السياسي للمجتمع (١) وكل واحد من هذه النظم يتأدى إلى نظام آخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية .

(١) راجع الجمهورية المقاتلين الثامنة والتاسعة وفيها تصوير كامل لأطوار تدهور الدولة.

هذه النظم هي على التعاقب : الديمقراطية والأوليغاركية والديموقراطية وحكومة الطغيان .

(ح) أنواع الحكومات :

يقول أفلاطون (١) : « إن للحكومات الأربع التي أقصدها أنباء معروفة ، وهما هي ذى : إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة ، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها ، والثانية في الترتيب وفي المسكاة ، تسمى بالأوليغاركية وهي حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة عكس السابقة ، وأعنى بها الديمقراطية . وأخيراً حكومة الطغيان ، التي يظن أنها حكومة مجيدة ، والتي تتجاوز الآخرين جميعاً من حيث أنها الداء الرابع والأخير للجتمع . فهل تعتقد أن للحكومات نوعاً آخر يمكن حسابه نوعاً قائماً بذاته ؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية (٢) ، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها (٣) ، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها ، ويوجد غيرها لدى الأجانب مثلاً يوجد لدى اليونانيين . »

ويستطرد أفلاطون محمداً مسار دراسته لهذه النظم الفاسدة فيذكر (٤) أنه سينتقل إلى دراسة الأنواع الدنيا منها وأولها نظام الحكم الذي يتصف بالمزاج المناضل الطموح والذي يطابق دستور إسبرطة (٥) ثم يليه نظام الحكم الذي يتسم بالمزاج الأوليغاركي ثم الديمقراطية ثم نظام الطغيان ، وسيبحث في هذا

(١) راجع محاوره الجمهورية (الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا) - فقرة ٥٤٤ .

(٢) كما كان الحال في أمارات « يتساليا » .

(٣) كان الحكم يفتى بالمال في « قرطاجنة » كما يذكر أرسطو في كتاب السياسة .

(٤) الجمهورية فقرة ٥٤٥ .

(٥) بقصد « النظام التيموقراطي » .

الترتيب في بحثه ، - حتى إذا ما وضع الاظلم في مقابل الاعدل ، أمكنه أن يدرك في وضوح تأثير العدل الخالص والظلم المحض في سعادة الفرد وشقائه ، فيقرر بناء على هذا إن كان سيأخذ برأى تراسيماخوس القائل بأن العدالة تسكن في تحقيق مصلحة الاقوي ، فيوصي باتباع طريق الظلم أو يقتنع بإيثار العدالة على غيرها سواء في سلوك الفرد أو المجتمع .

١ - الديموقراطية (١) : وهي حكومة عسكرية كذلك التي كانت تحكم مدينة أسبرطة ، وهذا النظام يلي مباشرة نظام المجتمع الطبيعي السليم ، إذ أن (٢) الحكام بالمبادئ السياسية المثلى يدفعهم إلى استغلال الثروة العامة لصالحهم واستعباد مواطنيهم ، فيملكون العلم والحكمة ويؤثرون عليها المال والسطان . وقد سمي أفلاطون هذه الحكومة بالديموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في المجد والبطولة وإحراز الانتصارات .

كيف يتم التحول من الارستقراطية الى الديموقراطية :

وينسر أفلاطون عملية التحول من الدولة الارستقراطية إلى الدولة الديموقراطية فيذهب إلى أن عدم إدراك الحكام والحراس للاوقات الملائمة للخصوبة والعقم يؤدي إلى إنجاب الاطفال في فترات غير مناسبة ، وهذا يعني أن جهل القائمين بالحكم بقانون التوالد سيكون من نتيجة أن يخرج إلى الوجود أطفال لا مواهب لهم ، يشبون بدون تدريب بدني أو تهذيب عقلي فتظهر بينهم الصراعات والعداوة وتبلغ هذه الخلافات ذروتها باشتعال نار الحرب الداخلية بينهم ، وأخيراً يتفق الفرقاء المتعارضون على تقاسم الاراضي الزراعية والاملاك

(١) Timocratia حكومة الأثمة أو حكومة الأبطال - الجمهورية ٤١٦ - ٤١٩ د .

(٢) (م . س) ٤٠ د .

وبذلك يستعبدون مواطنيهم وإخوانهم وينقلب هؤلاء إلى قطيع من العبيد بعد أن كانوا أحراراً .

وهكذا يتم التحول من الأرستقراطية إلى التيموقراطية .

ويرى أفلاطون أن التيموقراطية نظام وسط بين الأرستقراطية والأوليباركية ، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطي في احترامه لسلطة الحكم وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية الخ . .

وبستكون لهذا النظام صفاته الخاصة ومنها توجهه وخوفه من الحكماء والمفكرين ، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة ، واندفاعه إلى الحرب وخدعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالسلم والاستقرار .

وكذلك يسكون هؤلاء السادة العسكريون ذوو نهم البال ولكنهم يخفون هذا النهم في أول الأمر ويحتفظون بالذهب في مخايب وأقبية خاصة بهم ، كما أنهم يخصصون لأنفسهم بيوتاً يأوون إليها سرا وينفقون عن سعة على النساء وعلى الملذات والرفاق . يحاولون التهرب من القانون لأنهم تربوا في ظل الإرهاب وليس عن طريق الإقناع وأهملوا تربية العقل ، وشحذ ملكة الجدل والفلسفة وآثروا على كل هذا تدريب البدن .

والشخص التيموقراطي يتميز بالطموح ، وهو أكثر اعتداداً بنفسه وأقل ثقافة من غيره ، وهو يحسن الاستماع ولكنه لا يجيد التحدث ، ورغم احتقاره للأثروة في شبابه إلا أنه يزداد بها تعلقاً كلما تقدمت به السن ، ولكنه يبقى مفتقراً إلى أهم فضيلة تعصمه في حياته وهي الفلسفة والحكمة (١) .

٢ — الأوليجاركية (١) : ولكن هؤلاء التيموقراطيين سرعان ما يسرى
التفاق في نفوسهم . وتسيطر عليهم الشهوات فيتحولون إلى إقطاعيين قساة
غلاظ ، وحينذاك تقوم الحكومة الأوليجاركية وعلى رأسها طبقة الأغنياء بما
ركب في نفوسهم من جشع ونهم إلى المال والثروة بما يجعاهم في عدااء مستحكم مع
طبقة الفقراء والكادحين .

كيف يتم التحول من التيموقراطية إلى الأوليجاركية :

وينفصل أفلاطون القول في هذا النظام وطريقة التحول إليه فيذكر أن
الأوليجاركية هي نوع من الحكم يقوم على الثروة ويتحكم فيه الأغنياء دون أي
مشاركة من الفقراء في السلطة .

أما سبب التحول إلى هذا النظام فهو يرجع إلى تكديس الأموال لدى
العسكريين في ظل الحكم التيموقراطي الأمر الذي يدفعهم إلى البحث عن وجوه
جديدة للاتفاق ، فيحاولون تطويع القانون لمصالحهم وينتسب بهم الأمر إلى
الخروج على سائر القوانين ، فتشتد روح المنافسة غير المشروعة ويزداد جشعهم
وحبهم للمال ويقل تقديرهم للفضيلة ، فيكرمون من يثرى ثراء فاحشا ويسعدونه
إلى مرتبة الحكم مادامت الثروة هي معيار التميز والتشريف ، وهذا هو قانون
الامتياز في الحكم الأوليجاركي ، وكل من لم يصل إلى الحد الأعلى المعترف به من
الثروة يستبعد من القيام بالمهام العامة ولو تطلب الأمر استخدام الإرهاب
والقوة المسلحة لتحقيق ذلك .

ويشير أفلاطون إلى أهم عيوب الدولة الأوليجاركية فيقول : أنها ترجع إلى
اعتبارها الثروة وحدها المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم ، وبني ذلك

(١) Oligarkia حكومة الأقلية الموصوفة - (م . س) ٥٥٠ حوما بعدها .

فإن القيادات شوك كل إلى من لا يحسنها من الاثرياء ، وحيث أن ثقة الدولة وحديثها
إذ ستقسم إلى دولة للاغنياء وأخرى للفقراء . وسيخشى الحاكم الأولي جارك
منية تسليم الشعب حتى لا ينتفض عليه ، وبذلك يصبح نهبا للاعداء ، وكذلك
تتهار الحياة الاقتصادية لتدخل الأولي جاركين المباشر في سيرها ومنعهم الافراد
من القيام بأعمال التجارة أو الزراعة أو الحرب في وقت واحد ، فينتهي أفراد
الشعب إلى الإفلاس وبيع ممتلكاتهم للاغنياء ، فيصبح الرعية كلهم فقراء معدمين .
ويهتم أفلطون بدراسة عملية التحول السياسي من خلال نفسية الافراد أي
أنه لا يصف التحول بالنسبة للدولة فحسب بل يتطرق في كل حالة إلى التحليل
السيكولوجي للأفراد في ظل النظم السياسية . وهنا يعرض لنا صورة سيكولوجية
لعملية التحول من الديمقراطية إلى الأولي جارية .

فحينما يرى ابن الرجل الديمقراطي أن أباه قد فقد كل أسباب التشریف
السياسي ، وأبعد عن المراكز القيادية ، وتنازل عن مقارعة الخصوم ، وامتنع
عن الوفاء بديونه - الأمر الذي يدفع به إلى المحاكاة والنقى والتشريد ومصادرة
أملكه - يحس هذا الابن بأن طريق الازدهار ممتلئ بالعقبات وأنه على وشك أن
ينتهي إلى ذل الفقر وحقارة المنزل ، فيأدر إلى التنازل عن روح الطموح البطولي
والكبرياء العسكرية ويهرع إلى أي عمل مريع حتى ولو كان شاقا وغير لائق ،
ويقبل على تكوين ثروة خاصة تحميه روح الطمع والجشع ، بهلا كل معاني
الحكمة والفضيلة والشجاعة ، موجهها إعجابه وتعلقه الشديد بالمال وحده دون
أي تفكير في تثقيف عقله .

ولا يلبث أن يحظى مثل هذا الرجل بإعجاب العامة ، فيلوه مقاليد الحكم
وليكته - حبا منه للمال وخشية عليه من الضياع - يشتد حرصه على ثروته فيظل
مقتراعا بمنعها عن الانفاق الأمر الذي يضعف من قدرته على التنافس في سبيل إحراز

أى انتصار أو مجد لدوائه ، إذ هو لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ويرضى بالهزيمة إذا كانت تحقق له الحفاظ على ثروته. وهكذا تبرز الطبائع الأوليغارشية من حيث الجشع المفرط فى طلب الثروة والحفاظ عليها ، بحيث تتفوق فى هذا الاتجاه على الرأسمالية المعاصرة التى تمتاز عليها - على الأقل - فيما يختص بطرحها لرأس المال فى السوق للتداول وعدم اكتنازه .

وربما اعتبر البعض أن اتجاه الأوليغارشية إلى السلام وتجنب الحروب خشية على ضياع الثروة يعد فضيلة تتميز بها على الرأسمالية المعاصرة التى تستخدم رأس المال لإثارة الحروب فى سائر أرجاء المعمور وبذلك تقضى على كل الفرض المتاحة للسلام، ولكن الحقيقة أن اتجاه الأوليغارشية - وهو إلى الجور والموت أقرب - إنما يعد رذيلة أيضا مثلها فى ذلك مثل ما تجلبه الرأسمالية من شرور ، وسيكون هذا الداء سببا فى القضاء على الأوليغارشية إذ سيتجمع الفقراء والمعدمون للقضاء على حكاهم الذين يحرمونهم من ضروريات الحياة فى الوقت الذى تسكنس لديهم قناطر الذهب والفضة (١) .

٢ — الديمقراطية (٢) : ولكن هؤلاء الذين يشكلون الأغلبية سرعان ما يلتهم شملهم بزعامة النبلاء الذين أفلستهم الاغنياء بإثارة الفقراء عليهم . ويشند الصراع الطبقي وتشتعل نيران الثورة التى تودى إلى قيام الديمقراطية ، فيعمل حكاهم القتل والتشريد فى الأوليغاركيين الذين قد أضاعهم الترف . ولكن المساواة المطلقة التى لا تقوم على أساس من القدرات والمميزات الشخصية سرعان ما تودى إلى الفساد ، فهذا النظام الذى ينادى بالحرية المطلقة سينتهى إلى

(١) الجمهورية قرة ٥٥٠ — ٥٥٥ .

(٢) Dymocratia حكومة الشعب — (م.س) ٥٥٧ د — ٥٥٩٤ .

الفوضى ، وستتسكن فيه القيم والأخلاق ، فيرى الأفراد في التنطع وعدم الاستحياء جسارة وشجاعة ، ولا تسبى المطالب الضرورية من غيرها ، ويقتل أو ينعدم احترام الناس للقانون ويحتق كل نظام في المجتمع .

كيف تتحول الأوليغاركية الى ديمقراطية :

إن الانتقال من الأوليغاركية الى الديمقراطية إنما يتم بسبب الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الأوليغاركية وأغنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء ، وعدم إصدار القوانين التي تحد من الإسراف وتبديد ثروات الآخرين ، فيقع هؤلاء فريسة الاقتراض الفاحش من أصحاب السطة ، وبذلك يزداد عدد الرجال الصالحين الذين يتحولون إلى الفقر والعوز ، ويظل هؤلاء مقيمين في الدولة وقد أثقلتهم الديون وملأ الفقر حياتهم وفقدوا حقوق المواطنين ، فلا تلبث قلوبهم أن تمتلئ بالحق والغيرة في الاطاحة بالحكم الذين أقدمهم ثرواتهم .

أما الحكم أنفسهم فإنهم يزدادون انغماساً في حياة اللهو والفراغ وتزداد طبيعتهم عجزاً ورخاوة الأمر الذي يدفع بهم إلى الانهيار في أول صدام بينهم وبين الفقراء ، وهكذا تظهر الديمقراطية حينما ينتصر الفقراء على أعدائهم الأغنياء ، فيستقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقسمون أمور الدولة بالتساوى ، وغالباً ما يختار الحكم في مثل هذا النظام عن طريق الاقتراع .

وهكذا تظهر الديمقراطية على أنقاض الأوليغاركية إما بحمد السيف أو عن طريق الحرف الذي يدفع الأغنياء إلى الانسحاب طواعية من الميدان .

وتظهر في هذه الدولة سائر الدساتير المشاعة ، وتشيع الحرية بين الأفراد فيظهر التهاون في القيام بأعباء الحكم ، ويحظى السياسي الديمقراطي بمظاهر

التشريف كلما اقترب من الشعب وطلب صداقته بقطع النظر عن أهليته وجدارته للحكم. والرجل الديمقراطي لا يعرف في سلوكه نظاماً ولا قانوناً بل مثله الأعلى إنما يمكن في الحرية والمساواة ، وهكذا لا تقيم الديمقراطية وزناً للفضائل ولا للميزات الفردية ، ولا يبقى أمامها إلا أن تأتي بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور : فتسمى الوقاحة تربية رقيقة والفوضى حرية والتبذير كرمًا والغرور رجولة ، وهذه هي نهاية المأساة للرجل الديمقراطي الذي يتمسك بالحرية فيطلق العنان للمذاته الضارة وغير الضرورية .

يتضح من هذا أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي ، لأنه كان المطية التي استغلها السفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى في أثينا الأمر الذي أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط .

على أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطي الذي يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه (١) .

٤ — الطغيان (٢) : وحينما تشيع الفوضى في المجتمع ينهض زعيم حزب الشعب أو أحد أقطابه المشهورين بالشدة والدماء فيستولى على الحكم ، ويقسم الأراضي ويلغى ديون البروليتاريا (الطبقة الفقيرة) التي تلتف حوله وترى فيه الخلاص من استبداد الأغنياء ، ولكنه يحتفظ بحامية قوية لكي تقيه شر المؤامرات ، ويشن حروباً متلاحقة على جيرانه ، ولكي يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة نراه يزيد من الضرائب وينكل بالأغنياء ، وبالمنافسين

(١) الجمهورية فقرة ٥٦٥ — ٥٦١ .

(٢) Tyrannia حكومة الاستبداد أو الطغيان — (م.س) ٥٦٣ — ٥٦١ : ٢ .

له والمنتقدين لأعماله ، ويشرد المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانهم ، ويقرب إليه المرتزقة والعقلاء والشعراء الذين نفاهم أفلاطون من مدينته الفاضلة ، وينهب المعابد ويستولي على أموال الشعب لكي يطعم حراسه وأعوانه ، فيحس الشعب في ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد الطغیان .

التحول من الديمقراطية إلى الطغیان :

لما كانت الحرية هي أهم ما تتميز به الديمقراطية لهذا فإن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية ، وتجاهل كل ما عداها قد تؤدي إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغیان ، ذلك أن زعماء هذا النظام سيندفعون في إرضاء الشعب وذلك بمنحه مزيداً من الحريات ، فإذا ما شاء لهم أن يتوقفوا في منتصف الطريق فإنهم سيتهمون بأنهم أولي جارك يكون مستبدون وسينالهم العقاب وهكذا يقل أو يكاد يمحى احترام الناس للقوانين بل سيسخر البعض من يطيعون القوانين ، وتشيع الحرية في هذه الدولة حتى داخل البيوت فيعامل الأب أبناءه على أنهم نظراء له ، ويعامل الإبناء آباءهم بغير احترام من حيث أنهم جميعاً متساوون وأحرار ، ويعتدو العبد مساوياً للمواطن والاجنبي الدخيل مساوياً لهم ، وكذلك فإن الأستاذ في ظل هذا النظام يصبح في خشية من تلاميذه بل يعمل على تملقهم ، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ، ويتناول الصغار على الكبار ويؤثر الكبار السلامة فيشاركون الصغار لهم ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد .

وهكذا يصبح المواطنون في ظل النظام الديمقراطي على درجة كبيرة من الحساسية بحيث يشعرون وينضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بؤس الضغط ، وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين المستورة وغير المستورة حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق .

وهذه هي البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان ، فليس من شك إذن في أن التطرف في الحرية ينتهي حتماً إلا التطرف في العبودية سواء بالنسبة للفرد أو للدولة .

وتنقسم الدولة الديمقراطية إلى ثلاث طبقات . أولاها طبقة الحكم وهم أصحاب السلطة الحقيقية كفة الأوليغاركيين ولسكنهم أكثر سطوة منهم والطبقة الثانية هي طبقة الاغنياء أما الثالثة فهم جموع الشعب من العمال اليدويين والذين لا يملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات إذا اتحدوا ويحاول الحكم تملقهم بتوزيع ثروات الاغنياء عليهم مع احتفاظهم بنصيب الأسد وإذا كان الحكم يكونون عادة من الخطباء والنشطين في إدارة الاعمال فإن باقى الشعب يجلسون في الساحات للتصديق لهم .

ويختار الشعب دائماً شخصاً يفضلوه ويجعل منه نصيراً قوياً له فيصبح زعيماً ديمقراطياً يضيق عليه قوة وساطاناً هائلاً ، وحينما يجد هذا الزعيم الشعبى نفسه مطاعاً ، لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله وتلفيق التهم الباطلة لهم وتشريدهم وقتلهم ويعيد توزيع الاراضى ويصدر وعوداً زائفة عن الديون فينتهى الامر بمثل هذا الرجل إلى أن يقتله أعداؤه أو أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب ،

هذا الزعيم يثير المتاعب في وجه أصحاب الثروة ، ويحاول أعداؤه إبعاده عن الحكم فيطالب هو بإنشاء حرس ضخم خاص به ، وهذا مطلب جميع من وصلوا إلى ذروة الاستبداد بحجة المحافظة ، على نصير الشعب في شخصه مراعاة لمصلحة الشعب ذاته . . .

وحينئذ لك يفر جميع الاغنياء أو يقتلون ، وحين يتم لهذا الزعيم قهر أعدائه يتحول إلى طاغية بعد أن كان يقابل الجميع في مستهل حكمه بالانقسام والتحية

ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود ، يعنى الناس من الذيون ويوزع الارض
على مؤيديه ويتصنع الطيبة والود مع الجميع .

وفي عهد هذا الطاغية يتحول جميع المواطنين إلى الانشغال بكسب قوتهم
اليومى بعد إقتارهم جميعا وبذلك يكفون عن التأمر عليه .

وهو ينشط دائما للقضاء على أصحاب الفكر وذوى الشجاعة والذكاء وعزة
النفس والثروة من رفاقه الذين أعانوه على تسم كرسى الحكم ، أو من غيرهم ،
هؤلاء الذين يصارحونه مواجهة بأرائهم فى سلوكه ، وهكذا لا يبقى فى الدولة
أنى شخص له قيمة سواء من أصدقائه أم من أعدائه ، فيجد نفسه يحكم جموعا من
المحتقرين ، بينما ينفر منه الشرفاء وأصحاب الحكمة .

وسيدأب الطاغية دائما على إشعال نيران الحرب لتغطية أفعاله وللقضاء على
أعدائه فى الداخل والخارج .

وسيدرك الشعب بعد فوات الأوان مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب
مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه حتى استحال عليه أن يطرده .

ويختتم أفلاطون استعراضه لطريقة التحول من الديمقراطية إلى الطغيان فيذكر
، أن الطاغية قاتل لأبيه وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبيه ، وهذا فى الحق
هو الطغيان الذى لا يمكن أن يختلف عليه إثنان ، وهكذا فإن الشعب يستجير
من الرضاء بالنار ، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع
تحت سطوة العبيد ، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقصى وأمر
أنواع العبودية ، وأعنى بها الخضوع للعبيد (١) .

هذه الحكومات الأربع الفاسدة هي صورة لسيطرة الشر في المجتمع وتغلب الطبقات السفلى وقوى النفس السفلى على الطبقات العليا وقوة العقل والحكمة . فالتيموقراطية تمثل الشجاعة وهي فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقابها بدون سيطرة العقل ، وأما الأوليغاركية فهي تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للدال بدون رادع من ضمير أو عقل ، أما الطاغية فهو جلالدارق ، غليظ القلب مسلط على الشعب ، ينهب أمواله وينكس القيم الفاضلة بحيث يمثل شرما في النفس الغضبية والشهوانية من ردائل عمقوة .

وينتهي أفلاطون من عرضه لأنواع الحكومات الفاسدة بقوله ، ان اقرار العدالة هو الذي يكفل وحده السعادة للفرد والمجتمع ولا يتم هذا إلا في ظل حكومة فاضلة (١) .

د - نظام المدينة وتربية الاحداث :

ويرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لابد من أن تقوم على أساس من الامتياز الفكري ، وليس على أساس من الثروة والجاه ، ويسميا حكومة أرستقراطية إذا كانت تتألف من مجموعة من الحكام ، أما إذا كان حاكمها شخصاً واحداً فتكون حكومة موناركية ، وفي ظل هذه الحكومة لا يطبق مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد ، بل يفاضل بينهم بحسب قدراتهم ويتم توزيع الحقوق على المواطنين على أساس هذا المبدأ دون غيره ، وفي ظل هذا النظام لا يجب أن يصدر الحاكم

(١) المقالة الثامنة من الجمهورية - راجع كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ

يوسف كرم الطبعة الثالثة ص ١٠٦ - ١٠٧ حيث نجد تلخيصاً وافياً لهذه المقالة . راجع أيضاً

أميل برمييه (تاريخ الفلسفة) الجزء الأول ص ١٥٥ - ١٥٦ .

في سلكه وتصرفاته عن شعور بالشفقة أو الاحسان وسحدها ، أو عن مهارة
مفسطائية تقوم على أساس صدق الفراسة في معرفة رغبات الناس وأهوائهم
ومحاولة السيطرة عليهم وإخضاعهم عن طريق ذلك ، الأمر الذي يحدث في ظل
حكومات فاسدة أخرى ، بل يجب أن يكون على معرفة بالخير دون أى شيء
آخر ، وتكون له دراية تامة بأسلوب تربية الشعب على أساس هذا الخير ، ومن
ثم فإنه كان من الضروري أن تكون المشكلة الرئيسية في الجمهورية هي اختيار
هؤلاء الحكام وتحديد أسلوب تربيتهم حتى يتم تكوينهم وإعدادهم لحكم المدينة .

والكى يكون البناء الاجتماعى والسياسى صحيحاً سليماً رأى أفلاطون أنه
يجب أن تبدأ عملية التربية قبل ميلاد الطفل حتى نضمن له وراثته سليمة ، ولهذا
فقد قضى على حرية تكوين الأسرة كما قضى على الملكية الخاصة بالنسبة
لطبقتى الحكام والحراس ، ونادى بمبدأ شيوعية النساء (١) والمال ، أما

(١) الجمهورية فقرة ٤٥٧

« إن نساء حاربينا يجب أن يكن مشاعاً للجميع ، فليس لواحدة منهم أن
تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم . وليكن إنباب الأطفال أيضاً مشاعاً .
بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه . .

ويستطرد أفلاطون مشيراً إلى أنه لا يمكن أن ينكر أحد من الناس ما في
شيوعية النساء والأطفال من فائدة كبيرة ولكن الضعوبة الكبرى هي في إمكان
تحقيق هذا المبدأ .

ويفترض أفلاطون أنه من الممكن تحقيق هذا المبدأ كما تفعل في أحلام اليقظة
فتنجيل أن الموضوعات قد حدثت بالفعل ثم تستمتع بنتائجها أى بفائدتها ، هكذا
يفعل أفلاطون فيمضى في شرح كيفية تنفيذ هذا الاقتراح (فقرة ٤٥٨) فعلى
المشرع أن ينتقى للحراس أقرب النساء إلى طبيعتهم ثم يجمع بينهم تحت سقف
واحد ، بحيث يتناولون نفس الطعام ويعيشون معاً حتى يشعروا برابطة قوية تجمعهم =

إنجاب الأطفال فيتم عن طريق اتصال نساء صحيحات مختارات برجال أصحاب مختارين تحت إشراف الدولة حتى يتوالد جيل نبيل قادر على الاضططلاع بالمهام العظيمة . ويربى هؤلاء الأطفال في مؤسسات عامة بعيداً عن الآباء والأمهات ودون أن يتعرف هؤلاء عليهم ، وينشأ الأحداث مما حيث يحتملون باستمرار أثناء تناول الغذاء وفي الدراسة وغير ذلك ، فتقوى أواصر الألفة وروابط المحبة بينهم مما يؤدي إلى تمكين روح التعاون في نفوسهم فيكسبون قادرين فيما بعد على تفسير دقة شئون الحكم بهذه الروح .

وتستمر تربية الأطفال من ذكور وإناث حتى سن الثامنة عشر ثم يتلقون تدريبات رياضية؛ وفي سن العشرين يختار من تثبت صلاحيته من بينهم؛ وهؤلاء

= بينهم تقوم على أساس من الحب (فقرة ٥٥٩) . وبالطبع سيتم اختيار الفريقين من النوع الرفيع من الجنسين . وستقام أثناء ذلك احتفالات تجمع بين الجنسين وتقدم فيها القرايين ، ويتغنى فيها الشعراء بأناشيد الزواج ، وتكرر هذه الاجتماعات بقدر ما تحتاج إليه الدولة من أطفال (فقرة ٤٦٠) .

وعندما يولد الأطفال يعهد بهم إلى هيئة تشرف على تربيتهم سواء من النساء أو الرجال أو منهما معاً ، وعلى هؤلاء أن يعتنوا بتربية الأطفال مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بالألا تتعرف الأمهات على أطفالهن .

وللرأة أن تتجب أطفالاً منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل فيجب أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق ، فيظل ينجب للدولة أطفالاً حتى الخامسة والخمسين .

ويجب أيضاً ألا يتعرف الآباء على أبنائهم فالأطفال كلهم أبناء للدولة ، وعلى الأب أن ينظر منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواجه إلى كل الأطفال الذين يولدون بعد سبعة أشهر أو تسعة على أنهم كلهم أبنائه وأنهم جميعاً أشقاء ، وعليه أن يعد أبناء الآخرين أحفاداً له وامراته جدته لهم وهو جدهم

سواء كانوا فتياناً أو فتيات يخضعون لتدريب عسكري لمدة سنتين أو ثلاث ثم يتلقون دراسات في الرياضيات والفلك والموسيقى ، وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، والذين يجتازونه من بينهم يتلقون دراسات في الجدل لمدة خمس سنوات حيث يدرسون بصفة خاصة نظرية المثل ، ويكتشفون الحقائق العليا . وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والادارة ، ولا توكل إليهم مهام الحكم ومشاكله إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

وعلى هذا فإن حكم المدينة المثلى يجب أن يوكل إلى الفلاسفة دون غيرهم يقول أفلاطون بهذا الصدد : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً ، فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، وبمعنى آخر إذا لم يصدر قانون جازم يستبعد من مناصب الدولة كل من لا تؤهله قدرته للسلطة السياسية أو للفلسفة على السواء ، فلن تبدأ يا عزيزي جلوكون حياة الشرور التي تصيب الدولة ، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله ، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها .

ذلك ما كنت أتردد في الجهر به منذ وقت طويل ، إدراكاً مني لمدي مخالفتي
للآراء الشائعة ، (١) .

ويوضح أفلاطون السبب الذي يطالب من أجله إبان يكون الفلاسفة حكاماً فيذكر : أن هناك صفات للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهي تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الحقيقة التي تظل باقية أبداً ، والتي لا تنال منها تقلبات الكون والفساد ... ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة

هذه الحقيقة بأسرها ، وأنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تافها ، كما قلنا من قبل وسميناهم بالمتحبين والراغبين فى التكريم . . .

ويستطرد أفلاطون فيذكر أن الفيلسوف عادل بطبعه لا تستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة فى التسلط بل هو يتجه دائما إلى العلم الحقيقى ويقبل على متعة الروح ويتدفع عن الوضاعة والغرور والجبن ، وهذا بالإضافة إلى الاعتدال والقصد فى كل شئ والرفقة فى معاملة الناس وقوة الذاكرة وسرعة الفهم وحضور البديهة وطيبة النفس وابتعادها عن الصفات الخ . . . (١) .

وهؤلاء الحكام الفلاسفة سيكونون بطبيعة تكوينهم قادرين على الاشراف بدقة على الحياة العقلية والأخلاقية للواطنين وتسيير جهاز الدولة الذى يقوم نظامها على أساس من الدين والفن والعلم ، ومع هذا فإن الحاكم — وهو مكلف بحماية أخلاق المواطنين — يجب أن يخضع الشعر والموسيقى لرقابة شديدة ، ولا يسمح للشعراء والفنانين بأن يفسدوا أخلاق الأفراد بنمجيدهم للذائل وتملقهم للأغنياء ومدحهم — الذى يشوبه النفاق — لذوى الجاه والسلطان ، إنما يسمح لهم فقط بتوجيه القريض والالمان لتمجيد الآلهة والاشادة بأشراف الرجال والتأبين والأبطال ، فليس ثمة مكان للتراجيديا أو للأشعار الهوميرية فى مدينة أفلاطون ، إذ الفن يجب أن يوجه إلى تحقيق خير الدولة ، وكذلك الأفراد يجب ألا تكون لهم حرية أو مصلحة فردية خاصة غير ما تتحقق به مصلحة الدولة . ويتم تحقيق هذه المصلحة من الناحية الخارجية

بإقرار السلم ورعاية حقوق رعايا الدولة من اليونانيين، فلا يجب أن يدمر اليوناني مدينة جاره اليوناني. ولا أن يسترى رعاياها بل عليه أن ينشد الصداقة والتآلف معهم. إنما يكون الاسترقاق والإبادة للإعداء من الأعاجم من غير اليونانيين (١). وهذه الدولة عند أفلاطون ثابتة غير متغيرة لا تخضع لتقلب الظروف، فهي دولة مثالية تصلح في كل مكان وزمان ومكان وهي كذلك — كعالم المثل — تسمو على ظروف العالم الحسى، بل إن هذا العالم وأفراده يعوقون بسلوكهم المنحرف تحقيق المثل الأعلى للدولة.

فكان الفكر السياسى عند أفلاطون يستمد اسمه — كما سبق أن أشرنا — من موقعه الميتافيزيقى المثالى، وكان أفلاطون مشغولاً بتطبيق نظرياته السياسية وتحقيق فكرته عن المدينة المثلى عملياً، ولهذا نجد يتردد على دليس (ديسيوس) حاكم صقلية، ويعقد صداقات مع ديون ابن أخته. وذلك لأنه كان يؤمل في إقناعهما بأفكاره السياسية فتكون صقلية مسرحاً أو حقلاً يجرى فيه تجربة مذهبه السياسى، ولكنه فشل في هذا المعنى كما أوضحنا في كلامنا عن سيرته.

وقد اضطر أفلاطون إلى تعديل بعض الأسس في نظريته السياسية، فنحن نراه في محاوره السياسى، يصف الحاكم المستبد المستنير بأنه الملك ذو السلطان والسيطرة وأنه الحاكم الأصالح. وهو يعرض لهذه الفكرة فى السياسى، فيذكر أن الحاكم المستبد العادل أصالح من الفيلسوف فى حكم المدينة، لأنه على خبرة بالشئون السياسية. فهو لا يتقيد بأى قانون ويعرف ما هو الأفضل للدولة. ويختار أصالح الأشخاص الناصب العامة حسب قدراتهم ومواهبهم، وله أيضاً القدرة والمهارة على تنسيق جميع شئون الدولة وربطها بإحكام لكي تصدر عن تصور واحد متسق.

(١) الجمهورية — المقالة الخامسة فقرة ٤٦٩ ب، ٤٧١ ج.

هذا النظام السياسي في « القوانين »

وفي كتاب « القوانين » نجد أن أفلاطون قد رجع عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية فراه يرفض شيوعية النساء والأطفال ، وكذلك الملكية الخاصة وحكم الفلاسفة ، وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة من الأفراد هم حراس الدستور الذين يراقبون الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأرض (١) ويحققون تفتيتها بالميراث . وتوكل الصناعة والتجارة للأرقاء والمهجنين ، ويقيد تداول النقد إلا في حدود الحاجات الضرورية ويمنع اقتناء الذهب والفضة وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التي أشار إليها في محاوره السياسية ، فتكون حكومة أرستقراطية تستند إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ ، وهذا النظام وسط بين الديمقراطية وحكومة الطغسيان أي وسط بين الحرية المسرفة والسلطة العاشمة وتعتمد هذه الحكومة على نظم متدرجة تحفظ التوازن بين السلطات فإلى جانب السلطة النيابية توجد سلطة قضائية تمثل في المحاكم وتحفظ الشرطة الأمن الداخلي بينما يسهر الجيش وعلى رأسه القواد على حماية أمن الدولة الخارجي . وكذلك تعين الدولة الكهنة ليقوموا بالمراسم الدينية ويشرفوا على المأبد .

ويلاحظ أنه على الرغم من هذه التفاصيل التي يفرق أفلاطون في إيرادها لتنظيم شؤون المدينة ، وهي مجتمع إنساني يوجد في عالمنا الجسدي ، إلا أنه مع هذا استمر على إيمانه الراسخ بفكرته الأساسية سواء من الناحية الميتافيزيقية أو السياسية ، تلك الفكرة التي ترى في الدولة نظاما يعد النفس للحياة الأبدية وأنها نظام يقوم على أساس عقل .

(١) « القوانين » الكتاب الخامس قرة ١٧٣٨ .

خاتمة الباب

١ - الأكاديمية بعد أفلاطون : كان أفلاطون قد أوصى بزعامة المدرسة إلى ابن أخته سبوسيبوس (١) (٢٤٧ - ٢٢٦) - ق.م. وعلى الرغم من أن الأكاديمية ظلت في عهد هذا الأخير تلتزم الاتجاه الأفلاطوني القائم على أصول فيثاغورية قديمة ، إلا أننا نلاحظ أن سبوسيبوس اهتم بالإدراك الحسي أكثر من أفلاطون واشترط أن يتم هذا الإدراك بطريقة عليية ، ونراه أيضاً في كتابه الرئيسي عن الأعداد الفيثاغورية يستبدل المثل بالأعداد الرياضية ويرى أن هذه الأعداد منفصلة متميزة عن الأشياء . وهو يميز بين عشر جواهر تمثل في مجموعها درجات الوجود العشر ، وأولها الواحد المطلق ثم ٢ - الكثير المطلق ثم ٣ - العدد (وعلى الأخص العدد ثلاثة لأنه يجمع (١ + ٢) ، و ٤ - الأبعاد الهندسية (النقطة - الخط - السطح - الحجم) و ٥ - الأجرام السكونية التي تدور بها بالتحسين و ٦ - الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان والشیطان والكواكب المتأله والله المحجوب عنا و ٧ - الفكر ويرمز له بالعدد (٧) إشارة إلى الكواكب السبع وإلى حروف العلة السبعة في اللغة اليونانية و ٨ - الغريزة أو الشهوة و ٩ - الحركة وأخيراً ١٠ - الخير ، وهو السكّال في حال السكون .

فالاعداد الأولية إذن تكون أيضاً هي المبادئ الأزلية للأشياء وتطورها في الوجود ، ويرى سبوسيبوس أن العدد (١٠) هو أعلى هذه الأرقام مكانة وأبعدها تأثيراً وأكثرها كلاً . وقد اهتم سبوسيبوس بالإلهاد لأنه فسر

الآلهة في المعتقدات الشعبية على أنهم رموز أسطورية لقوى الطبيعة .

وتزعم الأكاديمية بعد ذلك إكسانوقراط (١) (٣٢٩ - ٣١٤ ق.م) وقيل

إنه أول من قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام . الجدل والطبيعة والأخلاق .

أما موقفه الفلسفي فانه يرجع أيضا إلى ذلك الاتجاه الرياضي الفيثاغوري الذي

غلب على الأكاديمية بعد موت أفلاطون ، فالأعداد عنده أيضا هي الأصول

الأولى للوجودات ، وهو يشير إلى الواحد وإلى الثنائي اللامحدود والواحد

الأب بالنسبة للآلهة ، أما الثنائي فهو كلام بالنسبة لها ، وأيضا الواحد هو

العقل أوزوس .

والمثل - وهي أعداد رياضية - تكون أول ما يصدر عن الواحد والثنائي .

وتولى رئاسة المدرسة بعد ذلك بوليمون الايشي (٢) (٣١٤ - ٢٦٩ ق.م)

وقد وجه كل اهتمامه إلى الأخلاق ، وكان على صداقة وطيدة مع كريتاس ، وحينما

توفي بوليمون تولى كويتاس (٣) هذا الاشراف على المدرسة فترة قصيرة .

وقد استمرت الأكاديمية أمينة على اتجاهات الفكر الأفلاطوني الأصلية مع

ميل إلى الرياضيات وذلك إلى أن تولى زعامة المدرسة ارسيلاوس (٤)

Xenocrates of Chalcedon (١)

Polemo of Athens (٢)

Crates (٣)

Arcesilaus of Chalcedon (٤)

الأيولي (٣١٥ - ٢٤١ ق.م) الذي خلف كريتاس في زعامتها . ولنا نعرف الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا . ولكن منافسيه من الرواقيين قد عرضوا لمجمل آرائه ، فهو يشك في إمكان الحصول على معرفة أى شيء عن طريق الحس أو الفهم ، ولهذا فقد استعاض عن اليقين بالمعرفة الاحتمالية ، وبذلك فتح الباب أمام موجة الشك البيروني ، فلم ير مناصا من أن يعلق الحكم ما دام لا يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينية .

وقد ظل خلفاء أركسيلاوس أمناء على هذا الاتجاه الشكي ، بل ودخل الشك مرحلة جديدة في عهد رئاسة كرنيداس (١) القورينائي للمدرسة (٢١٤ - ١٢٩ ق.م).

وتعاقب على زعامة المدرسة شخصيات كثيرة وشاعت في تعاليمها النزعة التليفية التي كانت ذائعة في ذلك العصر وظلت المدرسة قائمة إلى أن تم لجستينيان إغلاق المدارس الفلسفية في أثينا سنة ٥٢٩ م. (٢) مخافة أن تؤثر آراؤها الوثنية على معتقدات المسيحية الجديدة .

٢ - الفكر الأفلاطوني ومكانته التاريخية :

لقد كان لمذهب أفلاطون تأثير عميق على الفكر البشري في مختلف عصوره سواء كان ذلك في العصر القديم أو الوسيط أو الحديث . وقد لاحظنا أن الفكرة الأساسية التي تعتبر الدعامة القوية لهذا المذهب ومصدر تماسكه هي الثنائية الميتافيزيقية بين المادة والعقل ، تلك التي كان لها تأثيرها الواضح على مختلف

(١) Carneades of Cyrene

(٢) وسنعرض لهذه المرحلة بالتفصيل في الجزء الثاني من كتابنا عن «أرسطو والمدارس التأخرة» .

المذاهب ، وكذلك كان للزعة الصوفية العميقة التي استعارها أفلاطون من الأورغية والفيثاغورية أثرها الواضح في استمالة المتصوفة ورجال الدين على مختلف معتقداتهم إلى هذا المذهب . هذا بالإضافة إلى ما بذله أفلاطون من جهد صادق للبرهنة على خلود النفس ، تلك الفكرة التي كان لها صدى كبير في مختلف العصور ، ومن ناحية أخرى نجد أن أفلاطون (١) هو مصدر فكرة الاشراف التوراتي التي استعارها منه الأفلاطونيون المحدثون وكذلك الصوفية من مسيحيين ومسلمين .

وإذا انتقلنا إلى الناحية الأخلاقية والسياسية وجدنا أن ربط فكرة الخير والفضيلة بالحكمة والنامل كان لها صداها البعيد عند المثاليين والعقليين من الأخلاقيين . أما الفكر السياسي لأفلاطون فإنه كان الدعامة الرئيسية التي تفرعت عنها المذاهب السياسية فيما بعد . فنشأت تيارات صادرة عنه فيما عرف عند المسيحيين والمسلمين من تأليفات حول المدن الفاضلة . فمثلا نجد عند المسلمين تأثير أفلاطون واضحا في كتاب الفارابي عن آراء أهل المدينة الفاضلة ، وكذلك في تلخيصات الفارابي لكتاب ، القوانين ، المعروف عند المسلمين باسم القوانين . وكان المسلمون أيضا قد عرفوا بعض التلخيصات للفكر الأفلاطوني السياسي عن طريق جوامع جالينوس (٢) فكتبوا التعليقات على ترجمتها العربية ولا زالت جمهورية أفلاطون ذات تأثير واضح في اتجاهات الفكر السياسي إلى عصرنا هذا ، فقد تأثر بها توماس مور (٣) في تأليف اليوتوبيا وكذلك يكون (٤) في أطلنيس الجديدة وكامبانيلا في (٥) دولة الشمس .

(١) راجع رسالته السابقة .

(٢) راجع Richard Wolzer et Paul Kraus, Plato Arabus,

Caesari Compendium... Warburg Institute, London 1951.

Thomas More, utopia (٣)

Bacon, Nova Atlantis (٤)

Campanella, State of the Sun (٥)

ومنه عصر النهضة حيث أعاد ماسيليوس (١) إنشاء أكاديمية أفلاطون
بفلورنسا بإيطاليا نحمد أن المدرسة قد استأنفت تقاليدھا القديمة ولکنها اهتمت
بآراء أفلاطون العلية وفلك الفيثاغوريين ، وكان لهذه الأفكار تأثيرها الواضح
على كوبرنيق (٢) وجاليلو (٣) .

وأخيراً فإن الفكر المثالي والروحي لأفلاطون كان له تأثيره الواضح على سائر
المفكرين المثاليين سواء كان هذا التأثير إيجابياً أم سلباً .

وسنرى في الباب الرابع من كتاب تاريخ الفكر الفلسفي الذي سيرد في مستقبل
الجزء الثاني - إن شاء الله - استمرار الفلسفة السقراطية عند أرسطو ومدرسته ،
وسنبين كيف أن أرسطو تليذ أفلاطون قد خضع أيضاً لتأثير الأفلاطونية في
الخطوط العريضة لمذهبه ، رغم الاختلاف الجوهری بين المذهبين ، ومعارضة
أرسطو وانتقاده الشديد لآستاذه أفلاطون .

Marsilius —1

Copernicus —2

Galileo —3

ملحقات

فصول من المقالة الأولى (١)

من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

(١) نورد هذه الفصول لأهميتها باعتبارها المصدر الأول للفلسفة السابقين على سقراط وكذلك بالنسبة لأراء أفلاطون وقد أرسطو للمثل.

الفصل الثالث

اعتراض القدماء الفلاسفة بالعمل المادية والمفعلية والغائية

Evidently we have to acquire knowledge of the original causes (for we say we know each thing only when we think we recognize its first cause) . and causes are spoken of in four senses. In one of these we mean the substance, i. e. the essence (for the why is reducible finally to the definition. and the ultimate (why) is a cause and principle), in another the matter or substratum, in a third the source of the change and in a fourth the cause opposed to this, the purpose and the good (for this is the end of all generation and change). We have studied these causes sufficiently in our work on nature, (1) but yet let us call to our aid those who have attacked the investigation of being and philosophized about reality before us. For obviously they too speak of certain principles and causes : to go over their views, then, will be of profit to the present inquiry , for we shall either find another kind of cause, or be more convinced of the correctness of those which we now maintain.

(1) Phys. ii 3, 7.

Of the first philosophers, then, most thought the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things. That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but changing in its modifications), this they say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity is always conserved, as we say. Socrates neither comes to be absolutely when he comes to be beautiful or musical, nor ceases to be when he loses these characteristics, because the substratum, Socrates himself, remains. Just so they say nothing else comes to be or ceases to be; for there must be some entity — either or more than one — from which all other things come to be, it being conserved.

Yet they do not all agree as to the number and the nature of these principles. Thales, the founder of this type of philosophy says the principle is water (for which reason he declared that the earth rests on water), getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a principle of all things). He got his notion from this fact, and

طاليس

from the fact that the seeds of all things have a moist nature, and that water is the origin of the nature of moist things.

Some (1) think that even the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, (2) and described the oath of the gods as being by water, (3) to which they give the name of Styx; for what is oldest is most honourable, and the most honourable thing is that by which one swears. It may perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and ancient, but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause. Hippo no one would think fit to include among these thinkers, because of the paltriness of his thought.

هيون

Anaximenes and Diogenes make air prior to water, and the most primary of the simple bodies, while Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire, and Empedocles

انكسيانس
ديوجين
هيباسوس
هرقليطس
انابذوتليس

1 — The reference is probably to Plato (Crat. 402 B, Theaet. 152 E. 162 D, 180 C,).

2 — Hom. II. xiv. 201, 264.

3 — Ibid ii. 755, xiy. 271, xivx. 37.

says it of the four elements (adding a fourth — earth — to those which have been named), for these, he says, always remain and do not come to be, except that they come to be more or fewer, being aggregated into one and segregated out of one.

Anaxagoras of Clazomenae, who, though older than Empedocles, was later in his philosophical activity, says the principles are infinite in number; انکساغوراس
انباذوقليس for he says almost all the things that are made of parts like themselves, in the manner of water or fire, are generated and destroyed in this way, only by aggregation and segregation, and are not in any other sense generated or destroyed, but remain eternally.

From these facts one— might think that the only cause is the so called material cause; but as man thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject. However true it may be that all generation and destruction proceed from some one or (for that matter) from more elements , why does this happen and what is the cause ? For at least the substratum itself does not make itself change; e. g. neither the wood nor the bronze causes the change of either of them, nor does the wood manufacture a bed and the bronze a statue,

but something else is the cause of the change. And to seek this is to seek the second cause, as we should say — that from which comes the beginning of the movement. Now those who at the very beginning set themselves to this kind of inquiry, and said the substratum was one, (1) were not at all dissatisfied with themselves; but some at least of those who maintain it to be one (2) — as though defeated by this search for the second cause — say the one and nature as a whole is unchangeable not only in respect of generation and destruction (for this is a primitive belief, and all agreed in it), but also of all other change; and this view is peculiar to them. Of those who said the universe was one, then, none succeeded in discovering a cause of this sort, except perhaps Parmenides, and he only in as much as he supposes that there is not only one but also in some sense two causes. But for those who make more elements (3) it is more possible to state the second cause. e.g. for those who make hot and cold, or fire and earth, the elements;

پارمنیدس

اباذون

1 — Thales, Anaximenes. and Heraclitus.

2 — The Eleatics.

3 — The reference is probably to Empedocles.

for they treat fire as having a nature which fits it to move things, and water and earth and such things they treat in the contrary way.

When these men and the principles of this kind had had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things, men were again forced by the truth itself as we said, to inquire into the next kind of cause. For it is not likely either that fire or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in their being and in their coming to be, or that those thinkers should have supposed it was; nor again could it be right to entrust so great a matter to spontaneity and chance.

When one man (1) said, then, that reason was انسکاغوراس present — as in animals, so througout nature — as the cause of order and of all arrangement, he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors. We know that Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with ex — هرموتیموس

1 — Anaxagoras.

pressing them earlier. Those who thought thus
stated that there is a principle of things
which is at the same time the cause of
beauty, and that sort of cause from which things
acquire movement.

الفصل الرابع

تصورهم الواضح في معالجة موضوع العقل

One might suspect that Hesiod was the first to look for such a thing --or some one else who put Love or desire among existing things as a principle, as Parmenides, too, does; for he, in constructing the genesis of the universe, says:—

عزيرود

بارمنيدس

Love first of all the Gods she planned, and Hesiod says:

First of all things was chaos made, and then Broad-breasted earth,...

And love,' mid all the gods pre-eminent. which implies that among existing things there must be from the first a cause which will move things and bring them together. How these thinkers should be arranged with regard to priority of discovery let us be allowed to decide later, (1) but since the contraries of the various forms of good were also perceived to be present in nature — not only order and the beautiful, but also disorder and the ugly, and bad things in greater number than good, and ignoble things than beautiful —

1 — The promise is not fulfilled.

therefore another thinker introduced friendship *المحبة والسكرامية* and strife. each of the two the cause of one of *عندأنا ذوقليس* these two sets of qualities. For if we were to follow out the view of Empedocles. and interpret it according to its meaning and not to its misleading expression, we should find that friendship is the cause of good things, and strife of bad. Therefore, if we said that Empedocles in a sense both mentions. and is the first to mention, the bad and the good as principles, we should perhaps be right, since the cause of all goods is the good itself.

These thinkers, as we say, evidently grasped, and to this extent, two of the causes which we distinguished in our work on nature (1) the matter and the source of the movement — vaguely, however, and with no clearness, but as untrained men behave in fights; for they go round their opponents and often strike fine blows, but they do not fight on scientific principles, and so too these thinkers do not seem to know what they say, for it is evident that, as a rule, they make no use of their causes except to a small extent. For Anaxagoras *أنكساغوراس*

uses reason as a deus ex machina for the making of the world, and when he is at a loss to tell from what cause something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason. (1) and Empedocles, though he uses the causes to a greater extent than this, neither does so sufficiently nor attains consistency in their use. At least, in many cases he makes love segregate things, and strife aggregate them. For whenever the universe is dissolved into its elements by strife, fire is aggregated into one, and so is each of the other elements; but whenever again under the influence of love they come together into one, the parts must again be segregated out of each element.

أبازوقليس

Empedocles, then, in contrast with his predecessors, was the first to introduce the dividing of this cause, not positing one source of movement, but different and contrary sources. Again, he was the first to speak of four material elements; yet he does not use four, but treats them as two

المناسير الأربعة

1 — Cf. Pl. Phaedo, 98 BC, Laws, 967 B - D.

only; he treats fire by itself, and its opposites—earth, air, and water — as one kind of thing. We may learn this by study of his verses.

This philosopher then, as we say, has spoken of the principles in this way, and made them of this number. Leucippus and his associate لوقيوس Democritus ديمقريطس say that the full and the empty are the elements, calling, the one being and the other non-being — the full and solid non-being, the empty non-being (whence they say being no more is than non-being, because the solid no more is than the empty); and they make these the material causes of things. And as those who make the underlying substance one generate all other things by its modifications, supposing the rare and the dense to be the sources of the modifications, in the same way these philosophers say the differences in the elements are the causes of all other qualities. These differences, they say are three—shape and order and position. For they say the real is differentiated only by •rhythm• and •inter—contact• and •turning•; and of these rhythm is shape, inter—contact

is order, and turning is position, for A differs from N in shape, AN from NA in order, from H in position. The question of movement—whence or how it is to belong to things — these thinkers, like the others, lazily neglected.

Regarding the two causes, then, as we say, the inquiry seems to have been ended thus far by the early philosophers.

الفصل الخامس

المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية

واعتراؤا الفيثاغوريين الفاضل بالعلمة الصورية

Contemporaneously with these philosophers and before them, the so-called pythagoreans, الفيثاغوريون who were the first to take up mathematics, not only advanced this study, but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things. Since of these principles numbers are by nature the first, and in numbers they seemed to see many resemblances to the things that exist and come into being more than in fire and earth and water (such and such a modification of numbers being justice, another being soul and reason, another being opportunity and similarly almost all other things being numerically expressible) since, again, they saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers; — since, then, all other things seemed in their whole nature to be modelled on numbers and numbers seemed to be the first things in the whole of nature, they supposed the elements

of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a musical scale and a number. And all the properties of numbers and scales which they could show to agree with the attributes and parts and the whole arrangement of the heavens, they collected and fitted into their scheme; and if there was a gap anywhere, they readily made additions so as to make their whole theory coherent. E. g. as the number 10 is thought to be perfect and to comprise the whole nature of numbers, they say that the bodies which move through the heavens are ten, but as the visible bodies are only nine, to meet this they invent a tenth — the 'counter-earth'. We have discussed these matters more exactly elsewhere-(1)

But the object of our review is that we may learn from these philosophers also what they suppose to be the principles and how these fall under the causes we have named. Evidently, then, these thinkers also consider that number

1 — De Caelo, ii. 13.

is the principle both as matter for things and as forming both their modifications and their permanent states, and hold that the elements of number are the even and the odd, and that of these the latter is limited, and the former unlimited; and that the One proceeds from both of these (for it is both even and odd), and number from the One; and that the whole heaven, as has been said, is numbers.

Other members of this same school say there are ten principles, which they arrange in two columns of cognates—limit and unlimited, odd and even, one and plurality, right and left, male and female, resting and moving straight and curved, light and darkness, good and bad, square and oblong. In this way

Alcmaeon of Croton seems also to have conceived the matter, and either he got this view from them or they got it from him; for he expressed himself similarly to them, for he says most human affairs go in pairs, meaning not definite contrarieties such as the Pythagoreans speak of, but any chance contrarieties, e. g. white and black, sweet and

القيرون

bitter, good and bad great and small. He threw out indefinite suggestions about the other contrarieties, but the Pythagoreans declared both how many and which their contrarieties are.

From both these schools, then, we can learn this much, that the contraries are the principles of things: and how many these principles are and which they are, we can learn from one of the two schools. But how these principles can be brought together under the causes we have named has not been clearly, and articulately stated by them; they seem, however, to range the elements under the head of matter; for out of these as immanent parts they say substance is composed and moulded.

From these facts we may sufficiently perceive the meaning of the ancients who said the elements of nature were more than one; but there are some who spoke of the universe as if it were one entity, though they were not all alike either in the excellence of their statement or in its conformity to the facts

of nature. The discussion of them, is in no way appropriate to our present investigation of causes, for they do not, like some of the natural philosophers, assume being to be one and yet generate it out of the one as out of matter, but they speak in another way; those others add change, since they generate the universe, but these thinkers say the universe is unchangeable. Yet this much is germane to the present inquiry : Parmenides پارمنیدس seems to fasten on that which is one in definition, Melissus on that which is one in ملیسیوس matter, for which reason the former says that it is limited, the latter that it is unlimited: while Xenophanes, the first of the اکنانوفان partisans of the One (for Parmenides is said to have been his pupil), gave no clear statement, nor does he seem to have grasped the nature of either of these causes, but with reference to the whole material universe he says the One is God. Now these thinkers as we said must be neglected for the purposes of the present inquiry — two of them entirely as being a little too naïve, viz. Xenophanes and Melissus; but Parmenides seems in places to

speaking with more insight. For claiming that besides the existent, nothing non-existent exists, he thinks that of necessity one thing exists viz. the existent and nothing else (on this we have spoken more clearly in our work on nature) (1), but being forced to follow the observed facts, and supposing the existence of that which is one in definition, but more than one according to our sensations, he now posits two causes and two principles, calling them hot and cold, i.e. fire and earth; and of these he ranges the hot with the existent, and the other with the non-existent.

From what has been said, then, and from the wise men who have now sat in council with us, we have got thus much—on the one hand from the earliest philosophers, who regard the first principle as corporeal (for water and fire and such things are bodies). and of whom some suppose that there is one corporeal principle, others that there are more than one, but both put these under the head of matter: and on

the other hand from some who posit both this cause and besides this the source of movement, which we have got from some as single and from others as twofold.

Down to the Italian school then, and apart from it, philosophers have treated these subjects rather obscurely, except that, as we said, they have in fact used two kinds of cause, and one of these — the source of movement — some treat as one and others as two. But the Pythagoreans have said in the same way that there are two principles, but added this much, which is peculiar to them, that they thought that finitude and infinity were not attributes of certain other things, e. g. of fire or earth or anything else of this kind, but that infinity itself and unity itself were the substance of the things of which they are predicated. This is why number was the substance of all things. On this subject, then, they expressed themselves thus; and regarding the question of essence they began to make statements and definitions, but treated the matter too simply. For they both defined superficially and thought that the first subject of which a given definition was predicable was the substance

of the thing defined. as if one supposed that
•double• and 2 were the same, because 2 is the first
thing of which •double• is predicable. But surely
to be double and to be 2 are not the same; if
they are, one thing will be many — a consequence
which they actually drew (1). From the earlier
philosophers, then, and from their successors we
can learn thus much.

1 — e. g. 2 was identified both with opinion
and with daring.

الفصل السادس

الفلسفة الاقلاطونية واستخدامها للعقل المادية والصورية فحسب

After the systems we have named came the philosophy of Plato, which in most respects followed these thinkers, but had peculiarities That distinguished it from the philosophy of the Italians. For, having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heracleitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views he held even in later years, Socrates, however, was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters, and fixed thought for the first time on definitions; Plato accepted his teaching, but held that the problem applied not to sensible things but to entities of another kind—for this reason, that the common definition could

not be a definition of any sensible thing, as they were always changing. Things of this other sort, then, he called Ideas, and sensible things, he said, were all named after these, and in virtue of a relation to these; for the many existed by participation in the ideas that have the same name as they. Only the name «participation» was new; for the Pythagoreans say that things exist by «imitation» of numbers and Plato says they exist by participation, changing the name. But what the Participation المشاركة or the imitation of the Forms could be they left an open question.

Further, besides sensible things and Forms he says: There are The objects of mathematics; which occupy an intermediate position, differing from sensible things in being eternal and unchangeable, from Forms in that there are many alike, while the Form itself is in each case unique.

Since the Forms were the causes of all other things, he thought their elements were the elements of all things. As matter, the great

and the small were principles; as essential reality, The One; For From The great and The small, by participation in the One, come, the Numbers.

But he agreed with the Pythagoreans in saying that the One is substance and not a predicate of something else; and in saying that the Numbers are the causes of the reality of other things he agreed with them; but positing a dyad and constructing the infinite out of great and small instead of treating the infinite as one; is peculiar to him; and so is his view that the Numbers exist apart from sensible things, while they say that the things themselves are Numbers, and do not place the objects of mathematics between Forms and sensible things. His divergence from the Pythagoreans in making the One and the Numbers separate from things, and his introduction of the Forms, were due to his inquiries in the region of definitions (for the earlier thinkers had no tincture of dialectic), and his making the other entity besides the One a dyad was due to the belief that the numbers, except those which were prime, could be nearly produced

out of the dyad as out of some plastic material.

Yet what happens is the contrary; the theory is not a reasonable one. For they make many things out of the matter, and the form generates only once, but what we observe is that one table is made from one matter, while the man who applies the form, though he is one, makes many tables. And the relation of the male to the female is similar; for the latter is impregnated by one copulation, but the male impregnates many females; yet these are analogues of those first principles.

Plato, then, declared himself thus on the points in question, it is evident from what has been said that he has used only two causes, that of the essence and the material cause (for the Forms are the causes of essence of all other things, and the One is the cause of the essence of the Forms) ; and it is evident what the underlying matter is, of which the Forms are predicated in the case of sensible things, and the One in the case of Forms, viz, That this is

a dyād, the great and the small. Further, he has assigned the cause of good and that of evil to the elements: one to each of the two, as we say (1) some of his predecessors sought to do, Empedocles and Anaxagoras.

1 — Cf. 984 b. 15.— 19, 32 — b. 10.

الفصل الرابع

الذاهب المختلفة ومدى اعتبارها بالعلل الأربع

Our review of those who have spoken about first principles and reality and of the way in which they have spoken, has been concise and summary; but yet we have learnt this much from them, that of those who spoke about 'principle' and 'cause' no one has mentioned any principle except those which have been distinguished in our work on nature, (1) but all evidently have some inkling of them, though only vaguely. For some speak of the first principle as matter, whether they suppose this to be a body or to be incorporeal; e.g. Plato spoke of the great and the small, the Italians of the infinite, Empedocles of fire, earth, water, and air, Anaxagoras of the infinity of things composed of similar parts. These, then, have all had a notion of this kind of cause and so have all who speak of air or fire or water, or something denser than fire and rarer than air; for some have said the prime element is of this kind.

These thinkers grasped this cause only; but certain others have mentioned the source of

1 — Cf 984 b. 15 — 19, 32 — b. 10.

movement, e.g. those who make friendship and strife, or reason, or love, a principle,

The essence, i. e. the substantial reality, on one has expressed distinctly. It is hinted at chiefly by those who believe in the Forms; For they do not suppose either that the Forms are the matter of sensible things, and the One the matter of the Forms, or that they are the source of movement (for they say these are causes rather of immobility and of being at rest), but they furnish the Forms as the essence of every other thing, and the One as the essence of the Forms.

الصور
الأفلاطونية

That for whose sake actions and changes and movements take place, they assert to be a cause in a way, but not in this way, i.e. not in the way in which it is its nature to be a cause. For those who speak of reason or friendship class these causes as goods; they do not speak, however, as if anything that exists either existed or came into being for the sake of these, but as if movements started from these. In the same way those who say the Good or the existent is the good, say that it is the cause of substance, but not that substance either is or comes to be for the sake of this. Therefore it turns out that in a sense they both say and do

not say the good is a cause; for they do not call it a cause qua good but only incidentally.

All these thinkers, then, as they cannot pitch on another cause, seem to testify that we have determined rightly both how many and of what sort the causes are. Besides this it is plain that when the causes are being looked for, either all four must be sought thus or they must be sought in one of these four ways. Let us next discuss the possible difficulties with regard to the way in which each of these thinkers has spoken and with regard to his situation relatively to the first principles.

الفصل الثامن

نقد الفلاسفة السابقين على الألاطون

Those, then, who say the universe is one نقد المدرسة
and posit one kind of thing as matter, and الطبيعية
as corporeal matter which has spatial magnitude,
evidently go astray in many ways. For they
posit the elements of bodies only, not of
incorporeal things, though there are also incor-
poreal things. And in trying to state the causes
of generation and destruction, and in giving a
physical account of all things, they de away
with the cause of movement. Further, they err
in not positing the substance, i. e. the essence,
as the cause of any thing, and besides this
in lightly calling any of the simple bodies
except earth the first principle, without
inquiring how they are produced out of one
another, — I mean fire, water, earth, and
air. For some things are produced out of
each other by combination, others by الاتصال
separation, and this makes the greatest والانفصال
difference to their priority and posteriority.

For (1) in a way the property of being most elementary of all would seem to belong to the first thing from which they are produced by combination, and this property would belong to the most fine-grained and subtle of bodies, For this reason those who make fire the principle would be most in agreement with this argument. But each of the other thinkers agrees that the element of corporeal things is of this sort. At least none of those who named one element claimed that earth was the element, evidently because of the coarseness of its grain. (Of the other three elements each has found some judge on its side; for some maintain that fire, others that water, others that air is the element. Yet why, after all, do they not name earth also, as most men do? For people say all things are earth. And Hesiod says earth was produced first of corporeal things, so primitive and popular has the opinion been. (According to this argument, then, no one would be right who either says the first principle is any of the elements other than fire, or supposes it to be denser than air but rarer than water. But (2) if that which is later in generation is prior in nature, and that which is

هرقليطس

عزيرود

concocted and compounded is later in generation, the contrary of what we have been saying must be true — water must be prior to air, and earth to water.

So much, then for those who posit one cause such as we mentioned; but the same is true if one supposes more of these, as Empedocles انباذوقليس says the matter of things is four bodies. For he too is confronted by consequences some of which are the same as have been mentioned, while others are peculiar to him. For we see these bodies produced from one another, which implies that the same body does not always remain fire or earth:) we have spoken about this in our works on nature) (1); and regarding the cause of movement and the question whether we must posit one or two, he must be thought to have spoken neither correctly nor altogether plausibly. And in general, change of quality is necessarily done away with for those who speak thus, for on their view cold will not come from hot nor hot from cold. For if it did there would be something that accepted the contraries themselves, and there would be some one entity that

1 — De Caelo. iii. 7.

became fire and water, which Empedocles denies

As regards Anaxagoras, if one were to انكساغوراس suppose that he said there were two elements, the supposition would accord thoroughly with an argument which Anaxagoras himself did not state articulately, but which he must have accepted if any one had led him on to it. True, to say that in the beginning all things were mixed is absurd both on other grounds and because it follows that they must have existed before in an unmixed form, and because nature does not allow any chance thing to be mixed with any chance thing, and also because on this view modifications and accidents could be separated from substances (for the same things which are mixed can be separated); yet if one were to follow him up, piecing together what he means, he would perhaps be seen to be somewhat modern in his views. For when nothing was separated out, evidently nothing could be truly asserted of the substance that there existed. I mean e. g., that it was neither white nor black, nor grey nor any other colour, but of necessity colourless, for if it had been coloured, it would have had one of these colours. And similarly, by this same argument it was flavourless, nor had it any similar attribute for it could not be either of any quality

or of any size, nor could it be any definite kind of thing. For if it were, one of the particular forms would have belonged to it, and this is impossible, since all were mixed together, for the particular form would necessarily have been already separated out, but he says all were mixed except reason, and this alone was unmixed and pure. From this it follows then, that he must say the principles are, the One (for this is simple and unmixed) and the Other, which is of such a nature as we suppose the indefinite to be before it is defined and partakes of some form. Therefore while expressing himself neither rightly nor clearly, he means something like what the later thinkers say and what is now more clearly seen to be the case.

But these thinkers are, after all, at home only in arguments about generation and destruction and movement; for it is practically only of this sort of substance that they seek the principles and the causes. But those who extended their vision to all things that exist and of existing things suppose some to be perceptible and others not perceptible

evidently study both classes, which is all the more reason why one should devote some time to seeing what is good in their views and what bad from the standpoint of the inquiry we have now before us.

The Pythagoreans treat of principles and elements stranger than those of the physical philosophers, the reason is that they got the principles from non-sensible things, for the objects of mathematics, except those of astronomy, are of the class of things "without movement"; yet their discussions and investigations are all about nature; for they generate the heavens, and with regard to their parts and attributes and functions they observe the phenomena and use up the principles and the causes in explaining these, which implies that they agree with the others, the physical philosophers, that the real is just all that which is perceptible and contained by the so-called 'heavens'. But the causes and the principles which they mention are, as we said, sufficient to act as steps even up to the higher realms of reality, and

are more suited to these than to theories about nature. They do not tell us at all; however how there can be movement if limit and unlimited and odd and even are the only things assumed, or how without movement and change there can be generation and destruction, or the bodies that move through the heavens can do what they do.

Further, if one either granted them that spatial magnitude consists of those elements, or this were proved, still how would some bodies be light and others have weight? To judge from what they assume and maintain they are speaking no more of mathematical bodies than of perceptible, hence they have said nothing whatever about fire or earth or the other bodies of this sort. I suppose because they have nothing to say which applies peculiarly to perceptible things.

Further, how are we to combine the beliefs that the attributes of number and number itself, are causes of what exists and happens in the heavens both from the beginning and now, and that there is no other number than this number out of which the world is composed? When in

one particular region they place opinion and opportunity, and, a little above or below, injustice and decision or mixture and allege, as proof, that each of these is a number, and that there happens to be already in this place a plurality of the extended bodies composed of numbers, because these attributes of number attach to the various places — this being so, is this number, which we must suppose each of these abstractions to be, the same number which is exhibited in the material universe, or is it another than this ? Plato says it is different, yet even he thinks, that both these bodies and their causes are numbers, but that the intelligible numbers are causes, while the others are sensible.

الفصل السابع

نقد نظرية الكل

Let us leave the Pythagorians for the present ; for it is enough to have touched on them as much as we have done. But as for those who posit the Ideas as causes, firstly, in seeking to grasp the causes of the things around us, they introduced others equal in number to these, as if a man who wanted to count things thought he would not be able to do it while they were few, but tried to count them when he had added to their number, For the Forms are practically equal to — or not fewer than — the things, in trying to explain which these thinkers proceeded from them to the Forms. For to each thing there answers an entity which has the same name and exists apart from the substances, and so also in the case of all other groups there is a one over many, whether the many are in this world or are eternal.

Further, of the ways in which we prove that the forms exist, none is convincing; for from

some no inference necessarily follows, and from some arise Forms even of things of which we think there are no Forms, For according to the arguments from the existence of the sciences there will be Forms of all things of which there are sciences, and according to the "one over many,, argument there will be Forms even of negations, and according to the argument that there is an object for thought even when the thing has perished, there will be Forms of perishable things; for we have an image of these. Further, of the more accurate arguments, some lead to Ideas of relations, of which we say there is no independent class, and others introduce the "third man,,.

And in general the arguments for the Forms destroy the things for whose existence we are more zealous than for the existence of the Ideas: for it follows that not the dyad but number is first, i. e. that the relative is prior to the absolute - besides all the other points on which certain people by following out the opinions held about the Ideas have come into conflict with the principles of the theory.

Further, according to the assumption on which our belief in the Ideas rests, there will be Forms not only of substances but also of many other things (for the concept is single not only in the case of substances but also in the other cases ' and there are sciences not only of substance but also of other things, and a thousand other such difficulties confront them) . But according to the necessities of the case and the opinions held about the Forms, if Forms can be shared in there must be Ideas of substances only . For they are not shared in incidentally, but a thing must share in its Form as in something not predicated of a subject (by ' being shared in incidentally, I mean that e. g. if a thing shares in , double itself, . it shares also in 'eternal' ., but incidentally ; for 'eternal' happens to be predicable of the 'double'). Therefore the Forms will be substance ; but the same terms indicate substance in this and in the ideal world (or what will be the meaning for saying that there is something apart from the particulars — the one over many ?). And if the Ideas and the particulars that share in them have the same form, there will be something

common to these, for why should '2, be one and the same in the perishable 2'S or in these which are many but eternal., and not the same in the 2 'itself' as in the particular 2 ? But if they have not the same form, they must have only the name in common, and it is as if one were to call both Callias and a wooden image a 'man', without observing any community between them. (1)

Above all one might discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things, either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be. For they cause neither movement nor any change in them. But again they help in no wise either towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of these, else they would have been in them) or towards their being 'if they are not in the particulars which share in them; though if they were, they might be thought to be causes, as white causes whiteness in a

white object by entering into its composition . . .

But this argument, which first Anaxagoras and later Eudoxus and certain others used, is very easily upset; for it is not difficult to collect many insuperable objections to such a view . . .

But further, all other things cannot come from the Forms in any of the usual senses of 'form' . . . And to say that they are patterns and the other things share in them is to use empty words and poetical metaphors . For what is it that works, looking to the Ideas ? And any thing can either be, or become, like another without being copied from it, so that whether Socrates exists or not a man like Socrates might come to be, and evidently this might be so even if Socrates were eternal . And there will be several patterns of the same thing, and therefore several Forms, e. g. 'animal' and 'two-footed' and also 'man himself' will be Forms of man . Again, the Forms are patterns not only of sensible things, but of Forms themselves also, i. e. the genus, as genus of various species, will be so; therefore the same thing will be pattern and copy .

Again , it would seem impossible that the substance and that of which it is the substance should exist apart ; how therefore . could the Ideas , being the substances of things , exist apart ? In the *Phaedo* (I) the case is stated in this way — that the Forms are causes both of being and of becoming ; yet when the Forms exist , still the things that share in them do not come into being , unless there is something to originate movement ; and many other things come into being (e. g. a house or a ring) of which we say there are no Forms . Clearly , therefore , even the other things can both be and come into being owing to such causes as produce the things just mentioned (2)

Again, if the Forms are numbers , how can they be causes ? Is it because existing things are other numbers , e. g. one number is man, another is Socrates , another Callias ? Why then are the one set of numbers causes of the other set ? It will not make any difference even if the

1 —100 C - E .

2 — With 991 .

former are eternal . and the latter are not .
But if it is because things in this sensible
world (e. g. harmony) are ratios of numbers,
evidently the things between which they are
ratios are some one class of things. If, then,
this — the matter — is some definite thing,
evidently the numbers themselves too will be
ratios of something to something else. E. g. if
Callias is a numerical ratio between fire and earth
and water . and air, his Idea also will be
a number of certain other underlying things;
and man — himself, whether it is a number in a
sense or not, will still be a numerical ratio
of certain things and not a number proper,
nor will it be a kind of number merely because it
is a numerical ratio.

Again, from many numbers one number is
produced. but how can one Form come from
many Forms ? And if the number comes not from
the many numbers themselves but from the
units in them. e. g. in 10,000, how is it with
the units ? If they are specifically alike, numerous
absurdities will follow, and also if they are

not alike (neither the units in one number being themselves like one another nor those in other numbers being all like to all); for in what will they differ, as they are without quality ? This is not a plausible view, nor is it consistent with our thought on the matter.

Further, they must set up a second kind of number (with which arithmetic deals), and all the objects which are called ' intermediate ' by some thinkers; and how do these exist or from what principles do they proceed ? Or why must they be intermediate between the things in this sensible world and the things - themselves?

Further, the units in 2 must each come from a prior 2 ; but this is impossible .

Further, why is a number, when taken all together, one ?

Again, besides what has been said, if the units are diverse the Platonists should have spoken like those who say there are four, or two, elements; for each of these thinkers gives the name of element not to that which is common, e. g. to body, but to fire and earth,

whether there is something common to them, viz. body, or not. But in fact the Platonists speak as if the One were homogeneous like fire or water; and if this is so, the numbers will not be substances. Evidently, if there is a One— itself and this is a first principle, - one - is being used in more than one sense, for other wise the theory is impossible.

When we wish to reduce substances to their principles, we state that lines come from the short and long (i. e. from a kind of small and great), and the plane from the broad and narrow, and body from the deep and shallow: Yet how then can either the plane contain a line, or the solid a line or plane? For the broad and narrow is a different class from the deep and shallow. Therefore, just as number is not present in these, because the many and few are different from these, evidently no other of the higher classes will be present in the lower. But again the broad is not a genus which includes the deep, for then the solid would have been a species of plane. (1)

Further, from what principle will the presence of the points in the line be derived? Plato even used to object to this class of things as being a geometrical fiction. He gave the name of principle of the line — and this he often posited — to the indivisible lines. Yet these must have a limit, therefore the argument from which the existence of the line follows proves also the existence of the point.

In general, though philosophy seeks the cause of perceptible things we have given this up (for we say nothing of the cause from which change takes its start), but while we fancy we are stating the substance of perceptible things, we assert the existence of a second class of substances, while our account of the way in which they are the substances of perceptible things is empty talk, for “sharing” as we said before, (1) means nothing.

Nor have the Forms any connexion with what we see to be the cause in the case of the

arts, that for whose sake both all mind and the whole of nature are operative (1)— with this cause which we assert to be one of the first principles; but mathematics has come to be identical with philosophy for modern thinkers, though they say that it should be studied for the sake of other things (2)

Further, one might suppose that the substance which according to them underlies as matter is too mathematical, and is a predicate and differentiae of the substance; i. e. of the matter, rather than that matter itself; i. e. the great and the small are like the rare and the dense which the physical philosophers speak of, calling these the primary differentiae of the substratum; for these are a kind of excess and defect. And regarding movement, if the great and the small are to be movement, evidently the Forms will be moved, but if they are not to be movement, whence did movement come? The whole study of nature has been annihilated.

1 — Sc. the final cause.

2 — Cf. Plato, Rep. vii. 231 D, 533 B — E.

And what is thought to be easy — to show that all things are one — is not done: for what is proved by the method of setting out instances (1) is not that all things are one but that there is a One — itself, — if we grant all the assumptions. And not even this follows, if we do not grant that the universal is a genus; and this in some cases it cannot be.

Nor can it be explained either how the lines and planes and solids that come after the numbers exist or can exist, or what significance they have; for these can neither be Forms (for they are not numbers), nor the intermediates (for those are the objects of mathematics); nor the perishable things. This is evidently a distinct fourth class.

In general, if we search for the elements of existing things without distinguishing the many senses in which things are said to exist, we cannot find them, especially if the search for the elements of which things are made is conducted in this manner. For it is surely

1 — For this platonic method Cf. vii. 1031 b 21, xiii. 1076 b 9, xfv. 1090 a 17.

impossible to discover what 'acting' or 'being acted no', or 'the straight' is made of, but if elements can be discovered at all, it is only the elements of substances; therefore either to seek the elements of all existing things or to think one has them is incorrect.

And how could we learn the elements of all things? Evidently we cannot start by knowing anything before. For as he who is learning geometry, though he may know other things before, knows none of the things with which the science deals and about which he is to learn, so is it in all other cases. Therefore if there is a science of all things, such as some assert to exist he who is learning this will know nothing before. Yet all learning is by means of premisses which are (either all or some of them) known before — whether the learning be by demonstration or by definition; for the elements of the definition must be known before and be familiar; and learning by induction proceeds similarly. But again, if the science were actually innate, it were strange that we are unaware of our possession of the greatest of sciences.

Again, how is one to come to know what all things are made of, and how is this to be

made evident? This also affords a difficulty; for there might be a conflict of opinion, as there is about certain syllables; some say za is made out of s and d and a, while others say it is a distinct sound and none of those that are familiar.

Further, how could we know the objects of sense without having the sense in question? Yet we ought to, if the elements of which all things consist, as complex sounds consist of the elements proper to sound, are the same.

الفهارس والمراجيع

فهرس الاعلام

(۱)

۲۲۹ :	أبروقلس
۹ :	أبكتيتوم
۵۴ ۱۵ :	أبولو
۱۲ :	أبولو دورس
۲۲ :	أيمينيديس
۲۹ ۲۷ ۲۶ :	أجيلس
۱۴۶ :	أديمونت
۱۴۹ :	أرخيتاس
۱۲۹ ۱۲۶ ۱۲۵ ۱۲۸ :	أرستوبوس
۲۲۷ ۵۴ ۵۲ ۱۱ :	أرستوكسين
۲۷۹ ۲۷۸ :	أركيبلاوس
۲۰۵ :	أريستارك الساموسى
۱۲۱ ۱۰۹ :	أرستوفان
۴۷-۴۳ ۲۷ ۲۶ ۲۴ ۲۳ ۱۷ ۱۴ ۱۱ ۱۰ ۸ :	أرسطو
۱۲۹ ۱۰۹ ۹۱ ۸۹ ۷۸ ۷۴ ۶۲ ۶۱ ۵۶ ۵۳	
۲۸۱ ۲۴۰ ۲۲۷ ۲۲۵ ۲۱۷ ۱۶۶ ۱۵۳ ۱۲۶	
۱۵ :	أورنيل (بول عاشون)
۱۲۰ :	اسكليوس
۱۴ :	الاسكندر الافروديسى

١٢٤ ٢٠ ١٩ :	الاسكندر الاكبر
١٤٦ :	اغلقون
٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ١٩ ١٧ ١٦ ١٥ ١٠ ٩ ٨ :	افلاطون
٨٢ ٧٧ ٦٦ ٦٣ ٦١ ٥٨ ٥٣ ٥٢ ٤٦ ٣٧	
١٢٧ ١٢٥ ١٢٣ ١١٩ ١١٠ ١٠٩ ١٠٠ ٩١	
١٦٨ ١٦١ ١٥٩ ١٤٣ ١٣٦ ١٣٥ ١٣٣ ١٣٠	
١٩٤ ١٨٨ ١٨٥ ١٨٢ ١٨٠ ١٧٧ ١٧٥ ١٧٠	
٢١٥ ٢١٤ ٢١٢ ٢٠٨ ٢٠٦ ٢٠٣ ٢٠٠ ١٩٧	
٢٣٧ ٢٣٥ ٢٣٠ ٢٢٨ ٢٢٣ ٢٢٢ ٢٢٠ ٢١٧	
٢٠٧ ٢٨١ ٢٥١ ٢٤٩ ٢٤٣ ٢٤١	
٢٤١ ١٠ :	افلوطين
١١١ :	افينوس
٢٠٧ ٢٣٥ ٢٢٢ ٢١٧ ٢٤ :	افراطيلوس
١٢٠ ١١٩ :	اقريطون
١٤٧ ١٢٩ ١٢٨ ١٢٣ :	اقلبيدس
٢٠٣ ١٢٧ ٨٣ ٧٤ ٦٥ ٥٢ :	اكسانوفان
٢٧٨ ٢٣٩ ٢٢٨ :	اكسانوقراط
٢٨٥ :	القايون (الاقريطوني)
٢١٠ ١٥٤ ١٠٤ ٩٣ ٩٠ ٨٥ ٧٧ ٥٢ ٤١ :	انبا ذوقليس
٢٢٠ ٢١٣ ٢١١ ٢٩٥ ٢٩٤ ٢٨٩ ٢٨٨ ٢٨٧	
١٣٦ ١٣٣ ١٣١ ١٢٨ :	انتستين
١٣ :	اندرونيكوس الرودي

آنکساغوراس : ۳۱ ۴۲ ۷۷ ۸۵ ۸۹ ۹۱ ۹۳ ۱۱۶ ۱۵۴ ۲۰۴ ۲۲۰

۲۲۱ ۲۸۸ ۲۹۰ ۲۹۴ ۳۱۱ ۳۲۹

آنکسیاندریس : ۲۳ ۴۱ ۴۳ ۴۶ ۴۸ ۶۱ ۶۲

آنکسیانس : ۴۱ ۴۳ ۴۸ ۴۹ ۶۲ ۲۸۷ ۲۸۹

آیتس : ۱۱۷

اورفیوس : ۴۴ (اورفیہ) ۲۰ ۲۳ ۲۴ ۵۱ ۵۴ ۸۷ ۱۴۳

۱۴۴ ۱۵۴

آزوریس : ۱۸

اوطیفرون : ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۶۲

اوغسطين : ۴۸

ایقیوس : ۱۱ ۴۶ ۴۸

ایزیس : ۱۸

ایشکراتش : ۵۳

ایودوکس : ۱۳۶ ۲۰۴ ۳۲۹

(ب)

بارمنیدس : ۶۱ ۶۳ ۶۵ ۷۴ ۷۷ ۸۲ ۸۳ ۸۵ ۸۶ ۹۱ ۹۲ ۱۲۸

۱۵۱ ۱۵۴ ۲۰۶ ۲۲۲ ۲۲۵ ۲۲۸ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۴۱

۲۸۹ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۳۱۱ ۳۱۳ ۳۱۹

بروتاغوراس : ۱۰۱ ۱۰۳ ۱۲۸ ۱۳۵ ۱۳۶ ۲۱۹ ۲۲۲

برودیسکوبس : ۱۳۳ ۱۰۴

بریگلیز : ۸۹ ۱۴۷

بطليموس الثاني	: ۱۴۰۰
بلوتارك	: ۱۳ ۱۱
بوليكراتيس	: ۵۴
بوليون الاثيني	: ۲۷۸
بوسولاس دنيقولا	: ۲۳۴
بيكون	: ۲۸۰

(ت)

توماس مور	: أنظر (مور)
تياوس	: ۲۰۶ ۵۳ ۳۴
تيودورس	: ۱۴۷ ۱۳۹
تيوسيدس	: ۱۰۶ ۹۸

(ث)

ثاوفراسطوس (ثيوفراسطس) : ۱۰ ۱۳ ۱۴ ۴۵ ۴۶ ۴۸ ۹۱

(ج)

جاليليو	: ۲۸۱ ۲۱۵
جالينوس	: ۲۸۰ ۱۳
جان چاك روسو	: أنظر (روسو)
جان فال	: (أنظر فال)
جلوكون	: ۲۷۱

جورجياس : ١٠٤ ١٠٥ ١٢٨ ١٢٩
جوستيان : ١٤٨ ٢٧٩
جون لوك :

(د)

دنيس ديونيسيوس (الملك) : ١٣٥ ١٤٧ ١٤٩ ١٥٢ ١٥٨ ٢٠٣ ٢٥٩
ديونيسيوس (الإله) : ١٦ ٣٤ ٥٤ ١٠٤
ديدروس كرونوس : ١٢٩
ديمترىوس : ١٣٤
ديموستين : ١٢٩
يموقريطس : ١٠ ٤١ ٨٥ ٩٠ ٩٤ ١٠٢ ١٥٤ ٢٠٤ ٢٠٦ ٢٩٦
ديوجين (اللاترسى) : ١٢ ٤٤ ٥٢ ٦٦ ٩١ ١٢٢ ١٢٣ ١٣٥
ديوجين (الكلبي) : ١٣٠ ١٣٣ ١٣٥ ٢٨٣
ديورانت (ول) : ١٥
ديوقليس المفترى : ١٣
يسون : ١٤٧ ١٤٩ ٢٥٩

(د)

روسو (جاك جان) : ١٠٣

(ز)

زينون (الإيلي) : ٧٤ ٧٧ ٧٩ ٨٢ ٨٣ ٩١ ١٢٩ ٢٨٩
زيتون (الرواقى) : ١٢٩
زيوس (كبير الآلهة) : ٢٤ ٢٥ ٢٩ ١٠٣

(س)

سارتون	: ۱۵
سبوسلیوس	: ۲۷۷ ۲۳۸
ستبرو المیغازی	: ۱۲۹
سقراط	: ۱۰ ۱۱ ۳۶ ۳۷ ۴۱ ۹۲ ۹۹ ۱۰۷ ۱۰۹ ۱۲۹
	: ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۵ ۱۳۸ ۱۴۹ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۵۰
	: ۱۵۲ ۱۵۴ ۱۷۵ ۱۹۰ ۱۹۴ ۱۹۷ ۲۰۳ ۲۰۶
	: ۲۱۷ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۳ ۲۲۶ ۲۲۸ ۲۳۲ ۲۳۳
	: ۲۴۱ ۲۵۱ ۲۰۷ ۳۲۹ ۳۳۰

سکتوس امبریوس: ۱۳

سمبلیوس : ۱۴ ۴۲ ۴۶ ۷۵

سفیسا : ۹ ۱۳۴

سوشین الکندری : ۱۳

سولون : ۲۳ ۳۵ ۱۴۶

سیلیس : ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶

سیمپاس : ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷

(ش)

شریفون : ۱۱۲

شیشرون : ۹ ۱۳ ۴۶ ۱۵۱ ۲۰۵

(ط)

طاليس : ۳۵ ۴۱ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۶۲ ۹۷ ۲۸۶

(ف)

٢٦٥ :	الفارابي
١٥ :	فارنل
١٥١ :	فال (جان)
٥٦ ٢٤ ٣٣ :	فرسيديس
٥٢ ١٢ :	فورفوريوس
١٢١ ٦٦ ٦٣ ٦٢ ٥٩ ٥٧ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ١٢ :	فيثاغورس
٢٠٣ :	فيلستيون
٩٢ ٥٣ :	فيولاولوس
١٨ :	فيلون
١٤٩ :	فيليب

(ك)

٣٣١ ٣٣٠ ٣٢٨ :	كالياس
٢٨٠ :	كامبانيلا
١٣٤ :	كريتس السكلي
	كريتاس (السفطاني):
٢٧٨ ٢٧٧ :	كريتاس (الافلاطوني):
٢٠٦ ١٤٦ :	كريتياس
٢٧٩ :	كرييادس القورينائي
١٠٦ ١٠٥ :	كليسيكليس
١٢ :	كليماك القورينائي

کوبرنیک : ۲۸۱ ۲۰۵

کیتو : ۱۵

(ل)

لوقیبوس : ۲۹۶ ۹۲ ۹۱

لولا (جون) : ۹۲

(م)

مارسیلیوس : ۲۶۶

مارك أوریل : ۹

مالبرانش : ۱۹۲ ۱۹۱

میلتن : ۱۱۶ ۱۱۵ ۱۱۴ ۱۱۱

ملیاجر الجداری : ۱۳

ملیسوس : ۳۰۳ ۸۳ ۸۲ ۷۴

مینو : ۱۲۲

(ن)

نومینیوس : ۱۹

نیستاس : ۲۰۵

(ه)

هجسیاس : ۱۴۰ ۱۳۹

هرقل : ۱۳۱ ۱۳۰

هرقلیطس : ۹۱ ۷۵ ۷۳ ۷۲ ۷۰ ۶۶ ۶۵ ۵۷ ۵۲ ۴۱ ۲۰

۳۰۷ ۲۸۹ ۲۸۷ ۲۱۷ ۲۰۶ ۱۹۴ ۱۵۴ ۱۴۶

هرموقراط	:	۲۰۶
هرموتیموس (الکلازومینی)	:	۲۹۰
هرمیوس	:	۱۲
هزیود	:	۳۰ ۲۳ ۶۶ ۷۰ ۷۷ ۲۹۲
هومیروس	:	۲۲ ۲۳ ۲۷ ۲۲ ۴۴ ۹۰
هیاسیوس	:	۲۸۷
هیوزس	:	۴۵
هیوقراط	:	۲۰۲
هیون	:	۲۸۷
هیودوت	:	۱۶ ۱۸ ۲۱ ۴۳ ۵۲ ۵۴ ۶۵ ۹۸ ۱۰۶

(ی)

یامبلیخوس	:	۱۲ ۵۲ ۶۶
یوحناستوبوی	:	۱۱

المراجع

أولا - الفلسفة السابقة على سقراط

١ - المرجع الرئيسى لهذه الفترة : المقالة الأولى من الفصل الثالث إلى نهاية الفصل السادس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بالإضافة إلى بعض فقرات في مؤلفاته الأخرى ، وعلى الأخص في كتاب الطبيعة وفي الأخلاق النيكوماخية . كما أن تمت إشارات إلى فلاسفة هذه الفترة في محاورات أفلاطون .

ب - وتوجد مراجع خاصة بهذه الفترة أهمها :

Burnet (J), Early Greek Philosophy

الطبعة الثانية لندن ١٩٠٩

Shuhle (P.M.), Essai sur la Formation de la pensée grécque,
Paris 1949

٢ - أما المراجع العامة فنما ما هو بالعربية ، ومنها ما هو باللغات الأجنبية .

١ - ومن المراجع العربية كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ، للأستاذ

المرحوم يوسف كرم ، وهو أدق المراجع العربية وأهمها على الإطلاق .

ثم الجزء الأول من تاريخ الفلسفة العربية ، لتحليل الجر إلى صفحة ٦٤ ،

هذا بالإضافة إلى مؤلفين عن صلة الفلسفة اليونانية بالمذاهب الشرقية وهما :

« تاريخ الفلسفة الشرقية » للدكتور محمد غلاب ، « والفلسفة في الشرق »

ترجمة الدكتور يوسف موسى .

— ديمقريطس مع نصوص مترجمة للأساتذة على سامي النشار وعلى عبد المعطى .

— هرقليطس للأساتذة على سامي النشار ومحمد على أبو ريان وعبد الوهاب الراجحي .

٢ - أما المراجع العامة الأجنبية فنكتفى منها بما يلي :

Brehier (E), Hist. de la philosophie, t. 1

Burnet (J), Greek Philosophy, from Thales to Plato, London, 1943.

Copleston. A History of Philosophy, London, 1955

Gomperz, Greek Thinkers

Rivaud, Hist. de la philosophie 1948.

Robin (L), La pensée grecque des origines à Epicure, Paris 1942.

— La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1948.

Russell (B) A History of Western philosophy.

وقد ترجم الدكتور زكي نجيب محمود قسما من هذا الكتاب .

Zeller, Outlines of the Hist. Greek philosophy.

ثانيا - سقراط

Robin (L), Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique. 1910)

Taylor, Socrates. 1932.

ثالثا - افلاطون

١ - المحاورات

١ - نشرت نصوص المحاورات باليونانية في مجموعة Guillaume Bude

وكذلك نشرها John Burnet في ستة أجزاء .

وتمت نشره أخرى للنصوص في مجموعة Loeb

٢ - وهناك ترجمات أخرى لمحاورات أفلاطون ، وأقدمها الترجمة اللاتينية

التي أنجزها Marsile Ficin في عصر النهضة .

ثم ترجمة 'Victor Cousin' (1822 - 1840)

وترجمة Saisset et Chauvet .

غير أن أهم هذه الترجمات هي تلك التي قامت بها رابطة G. Budé فقد

تعاون على إنجازها نخبة من أساتذة الجامعات بفرنسا .

وهناك ترجمات غيرها نذكر منها : -

أ - ترجمة جويت

Jowett. Dialogues of Plato translated to English. 3rd Ed.
Oxford Univ. Press.

وتوجد طبعة أخرى لهذه الترجمة في مجموعة Loeb

ب - وترجمة شامبرى

Chambry et Baccou : Oeuvres Complètes de Platon, trad.,
Préfaces et notes, 8 Vol., éd, Garnier.

ج - ثم ترجمة روبان

Robin (L) Oeuvres Complètes de Platon. trad. nouvelle et
notes en 5 Volume 1950 Bib. de la pléiade.

٢ - وتمت ترجمات مفردة لبعض المحاورات :

- منها ترجمة كورنفورد لمحاورة تيتاوس والسفسطائي مع تعليقات بعنوان
F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge 1935.

- ثم ترجمته لتياوس مع تعليقات بعنوان
Plato's Cosmology 1937.

- يضاف الى هذا تعليقات تيلور على تياوس
Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus 1928.

٤ - وتوجد ترجمات عربية لبعض المحاورات منها :
- إيون - ترجمة محمد صقر خفاجة وسهير القلماوى .
- تلخيص نواميس أفلاطون لأبي نصر الفارابى - مع ترجمة لاتينية بقلم
فرنسيسكو جابر ييلى صادرة عن معهد واربورج .

Plato Arabus, Alfarabius Compendium Legum Platonis
by Franciscus Gabrieli London. 1952.

- الجمهورية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . وقد صدرت هذه الترجمة عن
دار الكتاب العربى عام ١٩٦٨ - وأفرد المؤلف جزءاً خاصاً يشتمل على تعليقاته
على هذه المحاضرة .

- جورجياس - ترجمة محمد حسن ظاظا - الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- فيدون - ترجمة عباس الشربيني ومراجعة الدكتور على سامى النشار فى
الاصول الأفلاطونية ، الجزء الاول .

- فيليبوس : ترجمة الاب فؤاد جرجى .
- المأدبة - ترجمة وليم الميرى . وقد صدرت ترجمة عربية جديدة للمأدبة
للأساتذة : النشار وقنواقي والشربيني عن دار الكتب الجامعية .
- محاورات أفلاطون : ترجمة زكى نجيب محمود ، وتحتاج هذه الترجمة إلى
مراجعة جديدة .

ب - فيما يختص بما نشر من مؤلفات عن أفلاطون راجع :

— F.UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der philo .
sophie 1, Die philosophie des Altertums 12e éd., Appendice
p. 65 - 100.

— P. M. Shuhle, L'etat présent des Etudes platoniciennes

وهو تقرير مقدم إلى مؤتمر رابطة جيوم بوديه الذي عقد في استراسبورج

سنة ١٩٢٨ .

— P. M. Shuhle, Etudes sur la Fabulation Platonicienne

المقدمة ص ٢ الى ٢٥ Paris 1947

“Ou en sont les recherches sur le Platon-isme?” dans
l'Information Littéraire, Nov—Déc. 1952 P. 194-198.

ثم تقرير مسيو شول الى مؤتمر رابطة جيوم بوديه سنة ١٩٥٤ .

٢ - مراجع خاصة بموضوعات معينة في محاورات أفلاطون نجتزى منها ما يلي :

١ - أساطير أفلاطون

Shuhle, La Fabulation Platonicienne

٢ - نظرية المثل والجدل

David Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951.

٣ - الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة

Milhaud, Platon et les philosophes géomètres de la Grèce,
Paris 1900.

Robin, La Théorie platonicienne des Idées et des nombres,
Paris 1908.

Robin, Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon, Paris 1919.

Rodier, Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon 1902.

٤ — نظرية أفلاطون في النفس

Robin, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, 1933

Rodier, les preuves de l'immortalité de l'ame dans le Phédon de Platon, Année philosophique 1908.

٥ — الاخلاق والسياسة

Brochard, la morale de Platon.

Pierre Lachèze - Rey, les Idées morales, sociales et Politiques de Platon. Paris 1938.

٦ — الفن والجمال

Charles Lévêque, Platon Fondateur de l'Esthétique 1857

Rivaud, Platon et la Musique, Revue, d'Hist. de la philosophie 1929.

٧ — الدين عند أفلاطون

Festugière, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, 1636

More, Religion of Plato, Princeton, 1921.

Solmsen, Plato's Theology, Ithaca 1942.

٨ — أفلاطون والشرق

Festugière, Platon et l'Orient, Revue de philologie 1947,

p. 5 - 45.

٩ - الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة

Brehier, Platonisme et Neoplatonisme, Revue des Etudes Grécques 1938.

de Vogel, On the Neoplatonic Character of platonism and the platonic character of Neoplatonism; Mind Jan., 1893 p. 43

د - مراجع عامة عن مذهب أفلاطون

F. Ast Lexicon platonicum 3 vol. 1908.

Burnet, Platonism, California 1908.

A. Diés, Autour de Platon, 2 vol. paris 1926.

A. Fouillé, La philosophie de Platon 1889.

Jackson, Later Theory of Ideas, in Journal of Philology 1882 (10) p. 253.

A. Koyré : Introduction à la lecture de Platon 1945.

Pater : Plato and platonism 1909.

(B) Parain : Essai sur le logos platonicien Paris 1942

Robin (L) : Platon, éd. Alcan Paris 1938.

Shuhle (1) : l'Oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris 1955.

Taylor : Forms and Numbers. A study in platonic Metaphysics, in Philosophical Studies. London 1934.

Wahl (J) : Etude sur le Parménide, Paris 1927.

١ - يعد هذا الكتاب أحدث مرجع عن أفلاطون ، وبه ثبت شامل

لأغلب المراجع الهامة في ميدان الدراسات الأفلاطونية ص ٢٠٣ - ٢٢١ .

فهرس الموضوعات

صفحة	
٨	مقدمة الطبعة الخامسة
ز	مقدمة الطبعة الرابعة
ح	مقدمة الطبعة الثالثة
ى	مقدمة الطبعة الثانية
ك - ل	تقديم الكتاب
٤ - ١	تصدير (مقدمة الطبعة الأولى)
	مقدمة عامة وتشتمل على :

٥	(أولا) أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة
٩	(ثانيا) التعريف بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية
١٥	(ثالثاً) الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية
١٥	مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية
٢٢	التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية

	الحضارة اليونانية القديمة (١٥) - مدى تأثير الحضارة
	المصرية القديمة في الحضارة اليونانية (١٦) - نشأة
	الرياضيات في مصر (١٧) - علم الحساب (١٧) - علم
	الهندسة (١٨) - مدرسة الاسكندرية ودورها (١٨) - الفن
	اليوناني والفن المصري القديم (١٩) - الهند والفلسفة
	(١٩) - الثقافة الفارسية (٢٠) - الحضارة البابلية
	(٢٠) - علم الفلك وغايته العملية (٢٠) - علم الفلك
	عند اليونانيين (٢١) - الخلاصة (٢١) .

صفحة

٢٢	١ - هوميروس
٣٠	٢ - هزيود
٢٢	٣ - اللاهوتيون
٢٢	٤ - الأورفية
٢٥	٥ - الحكماء السبعة
٣٦	(رابعاً) المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية
٣٧	١ - الفلسفة السابقة على سقراط
٣٧	٢ - الفلسفة السقراطية
٣٨	٣ - ظهور الفلسفة الهلينية

الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي

٤١	الفلسفة السابقة على سقراط (العالم الخارجي محور الفكر الفلسفي)
٤٢	الفصل الأول : المدرسة المايطية ونشأة العلم الطبيعي
٤٣	١ - طاليس
٤٦	٢ - أنكسمندريس
٤٨	٣ - أنكسيانس

الفصل الثاني : الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضي

حياة فيثاغورس (٥٤) - تعاليم الفيثاغوريين (٥٥) - عقيدة

التناسخ (٥٦) - آراء فيثاغورس العلمية (٥٩) .

صفحة

- ٦٥ الفصل الثالث : المدرسة الإيلية وهرقليطس (نشأة ما بعد الطبيعة)
 هرقليطس (٦٥) - الإيليون (٧٤) - اكسانوفان (٧٤)
 بارمينيدس (٧٤) - زينون الإيلي (٧٧) - مليسوس (٨٥)
 ٨٥ الفصل الرابع : مذاهب الكثرة الطبيعية (محاولات للتوفيق) ...
 ١ - أنيبادقلس (٨٥) - ب - انكساغوراس
 (٨٩) - ج - الذريون : لوقيسوس (٩١) -
 ديموقريطس (٩٢) .

الباب الثاني

السفسطائيون وسقراط

(الإنسان محور الفكر الفلسفي)

- ٩٧ الفصل الأول : السفسطائيون
 ١ - بروتاغوراس (١٠١) - ٢ - بروديكوس (١٠٣)
 ٢ - جورجياس ومدرسته (١٠٤) ٤ - كليكائس (١٠٥)
 ٥ - كريتياس (١٠٦)

١٠٩ الفصل الثاني : سقراط

- بحاكمة سقراط (١١٠) - مذهب سقراط ومنهجه (١٢١)
 أولا : المنهج السقراطي (١٢١) - أ - مرحلة
 التهم (١٢١) - ب - مرحلة التوليد (١٢٣)
 ثانياً : المذهب السقراطي (١٢٤)

١٢٧ الفصل الثالث : المدارس السقراطية الصغرى

صفحة

- ١ - المدرسة الميغارية : - إقليدس - كزوثوس - ستيلو ١٢٨
 ٢ - المدرسة الكلية : - انتستين - ديوجين - ديمتريوس ١٢٩
 ٣ - المدرسة القورينائية : - ارسطوبوس - تيودوروس
 ١٣٥ هجسياس

الباب الثالث

الفلسفة السقراطية

أفلاطون ومدرسته

- ١٤٣ الفصل الأول : - منزلته في عصره ، حياته ، مصنفاته

أ - منزلته في عصره وعبقريته (١٤٣) - ب - حياته

(١٤٥) - ج - مصنفاته (١٤٩)

أولا : مؤلفات فترة الشباب (١٥٠)

ثانياً : محاورات فترة الكهولة (١٥١)

محاورات فترة الشيخوخة (١٥٢)

د - آراء أفلاطون الشفوية (١٥٣) ه - أسلوبه

ومنهجه (١٥٣) - و - الغاية من الفلسفة (١٥٥)

- ١٦١ الفصل الثاني : المعرفة عند أفلاطون

أولا : الجدل ومراحل سيرة (١٦١) - أ - الجدل

والمعرفة (١٦٥) - ب - مراحل سير الجدل (١٧٥)

١ - الصورة المحسوسة (١٧٥) - ٢ - التعريف (١٧٦)

٣ - الماهية (١٧٦) - ٤ - العلم (١٧٨) - ج - مثال الجدل

من محاورات الجمهورية ، (١٨٢)

صفحة

ثانياً : درجات المعرفة وموضوعاتها (١٨٢)

ثالثاً : المنهج الفرضي (١٨٨)

رابعاً : التذكر والمعرفة (١٨٩)

الفصل الثالث : النفس وجودها ومسيرها ١٩٢

أ - مصير النفس (١٩٣) ب - النفس الثلاثية (١٩٧)

ج - النفس الكلية والنفوس الجزئية (١٩٩)

الفصل الرابع : العالم الحسي ، تكوين العالم الطبيعي ٢٠٢

أ - محاولات للتفسير الطبيعي قبل تيماروس (٢٠٢)

ب - قصة التكوين في محاوره تيماروس (٢٠٦)

الفصل الخامس : العالم المعقول ، وتطور نظرية المثل خلال المحاورات ٢١٧

١ - نظرية المثل في محاوره أفراطيلوس (٢١٩)

٢ - محاوره فيدون (٢٢٠) - ٣ - محاوره الجمهورية (٢٢٢)

٤ - محاوره بارمنيدس (٢٢٣) - ٥ - محاوره السفسطائي

(٢٣١) - ٦ - محاوره فيليبوس (٢٣٢)

الفصل السادس : آراء أفلاطون الشفوية ٢٣٧

الفصل السابع : الأخلاق ٢٤٢

الأخلاق ، السياسة (٢٤٣) . الأخلاق (٢٤٤)

صفحة

الفصل الثامن : السياسة ٢٥١

أ - أساس النظام السياسى و غايته (٢٥١)

مفهوم العدالة فى محابرة الجمهورية (الهامش ٢٥١ - ٢٥٤)

ب - المجتمع الطبيعى وتطوره (٢٥٥)

ج - أنواع الحكومات (٢٥٧)

د - التيموقراطية (٢٥٨)

كيف يتم التحول من الأستقراطية الى التيموقراطية (٢٥٨)

٢ - الأوليغاركية (٢٦٠)

كيف يتم التحول من التيموقراطية الى الأوليغاركية (٢٦٠)

٣ - الديمقراطية (٢٦٢)

كيف تتحول الأوليغاركية الى ديمقراطية (٢٦٢)

٤ - الطغنيان (٢٦٤)

التحول من الديمقراطية الى الطغنيان (٢٦٥)

نظام المدينة وتربية الأحداث (٢٦٨)

شيوعية الأسرة عند أفلاطون (الهامش ص ٢٦٩)

النظام السياسى فى القوانين (٢٧٤)

خاتمة الباب :

١ - الأكاديمية بعد أفلاطون : سبوسليوس - إكسانوقراط -

بوليمون - أركسيلاوس ٢٧٧

٢ - الفكر الأفلاطونى ومكانته التاريخية ٢٧٩

صفحة

٣٨٣

ملحقات

فصول من المقالة الأولى

من كتاب د ما بعد الطبيعة ، لأرسطو (من ص ٢٨٥ إلى ٣٣٨) (١)

الفصل الثالث : اعتراف قدماء الفلاسفة بالعلل المادية والفاعلية

والغائية ٢٨٥

الفصل الرابع : قصورهم الواضح في معالجة موضوع العلل ٢٩٣

الفصل الخامس : المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية واعتراف

الفيثاغوريين الغامض بالعلة الصورية ٢٩٩

الفصل السادس : الفلاسفة الأفلاطونية واستخدامها للعلتين

المادية والصورية ٣٠٧

الفصل السابع : المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعلل الأربع ٣١٣

الفصل الثامن : نقد الفلاسفة السابقين على أفلاطون ... ٣١٧

الفصل التاسع : نقد نظرية المثل ٣٢٥

الفهارس والمراجع ٣٣٩

فهرس الأعلام ٣٤١

المراجع : ٣٥١

فهرس الموضوعات : ٣٥٩—٣٦٦

(١) هذه الأرقام السلسلة بحسب صفحات الكتاب تقابل الأرقام الأوربية التي يجدها

القارئ في النص الانجليزي من رقم 1 إلى رقم 54 .

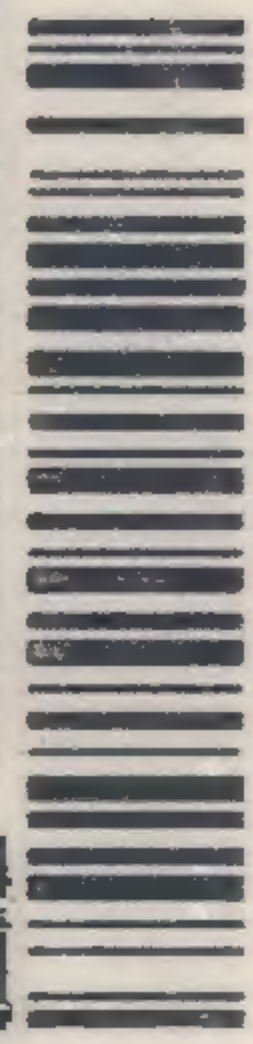
للمؤلف

الناشر

- ١ - أصول الفلسفة الإشرافية (الطبعة الثانية) دار الطلبة العرب بيروت
- ٢ - هياكل النور (نقد) المكتبة التجارية
- ٣ - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)
(الطبعة الخامسة) دار الجامعات المصرية
- ٤ - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (أرسطو) الطبعة الثالثة الهيئة العامة للتأليف
- ٥ - تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة الحديثة دار الكتب الجامعية
- ٦ - فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة) دار المعارف
- ٧ - النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية
(الطبعة الثانية) دار المعارف
- ٨ - الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها (في قراءات في الفلسفة) الهيئة العامة للتأليف
- ٩ - الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثالثة)
١٠ - ترجمة كتاب المدخل إلى الميتافيزيقا للفيلسوف هنري برجسون { دار الجامعات المصرية
- ١١ - هرقلطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين) دار المعارف
- ١٢ - لمحات في الحقائق " " "
- ١٣ - نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ، فصل من مجلة كلية الآداب
جامعة الاسكندرية
- ١٤ - أبو العلا عفيف : حياته وآثاره ، الفلسفية " " " " "
- ١٥ - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (الجزء الأول) دار النهضة العربية بيروت
- ١٦ - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (الجزء الثاني) دار الجامعات المصرية



Bibliotheca Alexandrina



0546637

